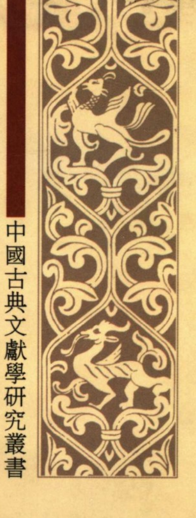
劉黎明 著

先秦人學研究

中國古典文獻學研究叢書



中國古典文獻學研究叢書





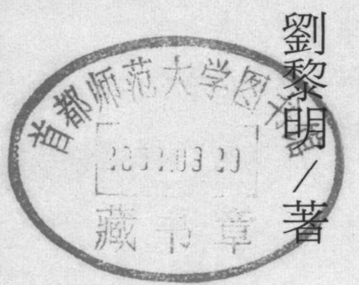
ISBN 7-80659-227-X/B · 29
定價：21.00圓

四川大學『211工程』項目

中國古典文獻學研究叢書

先秦人學研究

劉黎明／著










巴蜀書社

2001・成都

圖書在版編目（CIP）數據

先秦人學研究/劉黎明著.—成都：巴蜀書社，
2001.5
ISBN 7-80659-227-X

Ⅰ.先… Ⅱ.劉… Ⅲ.①儒家—人學—研究—中國—先秦時代②道家—人學—研究—中國—先秦時代
Ⅳ.B22

中國版本圖書館 CIP 數據核字（2001）第 19724 號

策劃組稿：陳大利　李　蓓
責任編輯：李　蓓
封面設計：文小牛

先秦人學研究　劉黎明　著
巴蜀書社出版發行　（成都鹽道街三號　郵编 610012）
總编室電話（028）6656816　發行科電話（028）6662019
新華書店經銷　成都金龍印務有限公司印刷
開本 850×1168　1/32　印張　9.5　字數　225 千
2001 年 5 月第一版　2001 年 5 月第一次印刷
印數：1—1500 册
ISBN 7-80659-227-X/B·29　定價：21.00 圓

序　言

人們常說先秦諸子的出現，標誌着華夏文明的理性覺醒。而實際上，這種覺醒在殷周之際就已經開始發生了。相傳爲周公所制定的禮樂制度得以確立，可以作爲證明。

殷商文化尊神重巫，而周人入主中原以後，使華夏文明模式發生了根本性的轉變，並一直影響到今天。在用武力征服殷商的同時，周人在更爲深入的層次上展開了對殷商的文化征服，進行了文化模式的轉換。《禮記·表記》說："殷人尊神，率民以事神。……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。"此番話可視爲殷周之際文化模式轉變的概括。學者們通常認爲，周文化具有以下特徵：向心型的政治結構，重農抑商的經濟模式，以宗法血緣關係爲紐帶的社會網絡，以"禮"爲中心的行爲規範，以"德"爲歸宿的道德系統。

從"人學"的特定角度來看，這是一種初級的理性精神。這不僅僅因爲神靈還在人類的精神領域裏四處遊蕩，還因爲周文化雖然比較注重"人"，但這種"人"是"類"的意義上之"人"，個體還沒有被納入視野；僅僅注意到了人的義務，並沒有注意到人的權力與自由。我們沒有理由爲此而責備周公之流，因爲，依

據恩格斯的看法，衹有在社會初步具有了解決問題的現實條件之時，相關的問題纔能被提出來。

當歷史這位永不疲倦的行者走到了西周盡頭的時候，特定的“現實條件”出現了，衹是出現的方式有些令人感傷。

公元前771年，周幽王被申侯和犬戎的聯軍所殺，西周滅亡。次年，大難不死的周平王建都於洛邑（今河南洛陽），史稱東周。東周又以公元前476年爲界，分爲春秋和戰國兩個時期。春秋時代從《春秋》開篇的魯隱公元年開始。

魯隱公元年最引人注目的歷史事件是“鄭伯克段於鄢”。據《左傳·隱公元年》記載，鄭武公取申君之女姜氏，姜氏生鄭莊公與共叔段。因爲莊公是倒着生出來的（“寤生”[1]），姜氏便討厭他，而愛共叔段，曾多次請求鄭武公立共叔段爲繼承人，可是没有得逞。莊公即位之後，弟弟共叔段倚仗姜氏的支持與莊公分庭抗禮，結果，哥哥莊公在國人的支持下擊敗共叔段，維護了自己的地位。這篇文字廣泛見於各種教科書和古代文學選本，可是歷代論者並没有真正讀懂這段文字，簡單的“統治階級内部争權奪利”之説，實際上是一種誤讀。根據遠古宗教習俗，作爲一種“神諭”，一個人出生的不吉利，往往預示着其爲上帝的“棄子”。可是，由於宗法制的庇護，作爲上帝“棄子”的莊公卻因其爲嫡長子而繼承父位，並在國人中有更大的號召力。顯然，衝突的關鍵在於，姜氏迷戀於“神諭”（因“寤生”而厭之），而國人則注重於現實利益。鬬争的結果是“神諭”的失落。

---

① 寤生：杜預以爲寤寐而生，亦有其他説法，皆不足信。參見楊伯峻《春秋左傳注》第1册第10頁，中華書局1983年。

這似乎是一場歷史性轉折的象徵：對於神，人不僅僅是敬而遠之，而且還敢於冒犯了。隨後發生的事情就更令人眼花繚亂。由於生產力的發展和社會變動，分封制和宗法制開始動搖，井田制已無法維持，公元前 594 年魯國行“初稅畝”，按田徵稅，爲封建經濟的發展打開了大門。此時期，周王室衰微，“禮樂征伐自諸侯出”（《漢書·遊俠傳序》），先後出現了齊桓公、晉文公、楚莊王、吴王闔閭、越王勾踐五位霸主，史稱“春秋五霸”①。甚至出現了“政自大夫出”的局面。人們驚呼：一切都亂套了！

由於王權的衰落，“文吏”（即文化官員）霸佔思想與知識的局面維持不住了②。當新一代知識分子（“士”）睁開眼睛之時，這些小家伙們發現這個世界上已經没有無可置疑的知識權威了，他們不僅要重新考察那些在過去被認爲是天經地義的種種觀念，還必須努力解决新的問題。初生牛犢不怕虎。莘莘士子們思索着，論辯着，最終形成了後人所説的“百家争鳴”局面。

俗話説：國家不幸詩家幸。在思想領域裏也未嘗不是如此。動蕩的春秋戰國時期，這真是一個令人激動不已的時期。各種新見解如雨後春笋般涌現，涉及面之廣、分析之深刻，令人瞠目結舌，以至於今天的“思索者”常常面臨這樣的尷尬：當某人正爲自己的“獨到”見解而得意洋洋時，總是有人告訴他古人早就説過這個問題了；翻閲一番後便發現確實如此。

這種尷尬具有普徧性。學者們發現，在幾乎相同的時間内，印度、兩河流域以及西方都出現了這種具有奠基意義的文化繁

① 關於五霸，説法不一，我們此處依據《荀子·王霸》注之説法。

② 關於“文吏”的形成，可參看馬彪《試論萌芽形態的中國古代文人》，收北京師範大學歷史系編《史學論衡》第一册，北京師範大學出版社 1991 年。

榮。德國存在主義哲學家卡爾·雅斯貝爾斯將這一特定的時期稱爲“軸心時代”。

我們關注的是中國歷史上“軸心時代”的“人學”問題，而重點則在於儒、道兩家。

春秋戰國之時，隨着生産力的提高，隨着新興的社會力量開始出現，人的價值、作用、願望等等獲得了越來越多的關注和肯定，一部《論語》，關於人的論述佔去了絶大部分篇幅，並構成了儒學學説的主體部分。

儒家學派的一個顯著特徵就是對於倫理道德的不厭其煩的强調，隱蔽在這一表面特徵背後的是堅定的價值信念。孔子對於仁與禮的肯定，就是要從歷史的延續性中尋找人類社會存在的依據。在孔子看來，人類社會存在的依據，不在人類社會的外部（如神），而在其内部。社會的秩序性和親和性之所以合理，不在於人爲的强制性而在於其内部的自然性。孔子堅信，親人（仁）和尊尊（禮）的動態平衡，這在過去是歷史事實，在將來則是人類的必然歸宿。孟子則在此基礎上，認爲仁義等等本來就是人的本性，堅持内心之善並將其向外推廣，便可以達到社會的整體和諧。荀子一方面表現了對儒家精神的根本認同，同時也吸收了道家的天道觀，在人性惡的基礎上，推崇外在約束的作用，表現出向法家的過渡。

作爲中國傳統哲學之父，老子系統地建立了天人整體之學，提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五

章》）的命題①，指出衹有順應自然纔是人類的惟一出路。

莊子把老子的學說堅持到底。他首先以其卓越的思辨和天才的想象，把現實世界的相對性推向極端，在對世俗的價值觀念做了整體的否定之後，回歸於道而把握這個惟一的絕對。在他看來，至德之世不需要聖人，不需要人爲的規範秩序，也不需要任何文明成果，但卻最完整地保持了人的自然本性。這雖然衹是一種美好的理想，它導致的是個人的解脫而不是社會的改造，但這種學說主張把有限的生命融入到宇宙大生命的無限整體之中，從而獲得無待的自由和永恒的圓滿。莊子這種對於個體生命意義的自覺探索，拓寬了價值關懷的領域，具有深遠的歷史影響。

以上，構成了春秋戰國時期的“人學”的主要綫索。

如果我們不是愚蠢地認爲真理之水衹能注入一條河流之中，就應該承認這些學說雖各有其不足，但也各有其道理，因而也就各有其存在價值，而且還要繼續存在下去。當然，不斷地調整、發展是它們存在的前提。

人類歷史是一個不斷發展的過程，因而，對於“人”的探索也就永遠不會有止境，人類對自身的認識也就永遠不會有“最終解決”。對於個體來說，這也許是一個悲劇；但對於群體來說，這正是其高貴性的一種表現。在一連串的自我否定、自我調整之後，不論我們是比較清楚了還是更加糊塗了，我們都會強烈地感到：這種自我思考過程是有價值的。

① “人法地”四句，張松如先生讀爲“人法地地，法天天，法道道，法自然”，亦可通。參見張松如《老子校讀》第149—150頁，吉林人民出版社1981年。

目　　錄

第一章　理性的基石：五經的元典價值

在遠古文化的背景上，經過宮廷文吏和民間知識分子的理性製作（這實際上是一種不斷地“創造性誤讀”過程），“五經”在春秋時期基本形成定本，並走向民間。“五經”的基本精神是一種“實踐理性”，先民們開始對外在世界進行系統地、辯證地思考，並以典籍的形式將民族的基本精神加以定型。這幾部文化元典以其首創性、廣闊性、深邃性成爲中華民族垂範永久的指針和取之不盡的精神源泉①。它們在相當大的程度上規定了春秋戰國人學乃至後代人學的基本走嚮。

第一節　“知識”的轉移

探討春秋戰國時期的“人學”，不能不從“五經”開始。

“五經”是指先秦時期的五部經典。《莊子·天運》：“（孔）丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以爲久矣。”今文家說《樂》本無經，附於《詩》中；古文家說有《樂經》，秦焚書後亡。漢武帝建元五年（前136）置五經博士，始有“五經”之稱。漢班固《白虎通·五經》：“五經謂何？謂《易》、《尚書》、《詩》、《禮》、《春秋》也。”五經中的《禮》，漢

① “元典”一詞，是馮天瑜先生提出，大略包涵“經典”與“聖典”雙重意蘊。參閱馮天瑜《元典：文本與闡釋》第1－7頁，文津出版社1993年。

時指《儀禮》，後世指《禮記》；本文則指三《禮》(《周禮》、《儀禮》及《禮記》)。

“五經”的成書情況比較複雜。大體來説，它們决非一時一地一人之作，而是在廣袤的地域裏成於衆手，又經歷了長時期的流傳，逐漸系統化，在春秋戰國之時方纔基本定型（正是在這個時期，中華民族完成了從神本文化到人本文化的轉變）。此後，它們還不斷被人整理修改，即或在秦漢以後也時有“僞書”竄入。

“五經”的發端時期在殷周之際。對於殷周之際在中國文化史上的特殊地位，王國維在《殷周制度論》中分析説：

> 周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下，其旨則在於納上下於道德，而合於天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之團體[①]。

王氏之論基本準確地描述出，中國文化的範式（“倫理型”）是在殷周之際通過宗法制而得以初步定型的，周代基本上確定了中國文化性格的走嚮。

在“五經”的形成過程中，西周文吏發揮了重要作用。西周三百年間，是“學在官府”的時代，周王室的文化官員們直接參與了五經原本的搜集與整理。而在這些文化官員中，史官（它當

---

① 《觀堂集林》第二册第 453—454 頁，中華書局 1991 年。

然是源於前代的“巫史”）的地位尤其重要，故章學誠提出“六經皆史”之論，龔自珍在《古史鈎沉論·二》中，則進一步揭示了五經與西周史官的關係：

夫六經者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也；《書》也者，記言之史也；《春秋》也者，記動之史也；《風》也者，史所採於民，而編之竹帛，付之司樂者也；《雅》、《頌》也者，史所採於士大夫也；《禮》也者，一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者也。……故曰：五經者，周史之大宗也。

“五經”的逐漸定型過程，實際上是對夏、商、周三代文化的整合過程。

過去，人們喜歡把夏、商、周三代視爲秦漢以後那種在時間上前後相承、在空間上大致叠合的三個統一王朝。實際上，我們應該把夏、商、周三代視爲在公元前二十一世紀至前八世紀之間在中原地區先後出現的三個早期國家，這三個國家存在的時間或有重合，所在地域也不盡一致，文化風貌更是相互區别。可以肯定地説，三代文化的發展綫索决不是單純的銜接揚棄，在特定歷史階段的並行發展是不容置疑的事實。由此，西周史官通過五經的整理而對三代文化進行整合就意義非凡了。實際上，“五經”的逐漸定型過程，就是中華民族進入農耕社會之後幾種基本思想原則逐漸確立的過程。對此，司馬遷有清醒的認識，他在《史記·太史公自序》中説：

夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，别嫌疑，明是

> 非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絶世，補敝起廢，王道之大者也。《易》著天地之明，四時五行，故長於變；《禮》經紀人倫，故長於行；《書》記先王之事，故長於政；《詩》記山川谿谷、禽獸草木、牝牡雌雄，故長於風；《樂》樂所以立，故長於和；《春秋》辯是非，故長於治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。

簡言之，《禮》是社會生活的原則，《樂》是情感生活的原則，《書》是歷史生活的原則，《詩》是表現生活的原則，《易》是通權達變的原則，《春秋》是評判是非的原則。

由於時代的動蕩，原本由西周文吏掌握的"五經"流落到民間，從而有力地推動了諸子百家的出現。

春秋時期，王室衰微，諸侯爭霸，外族入侵，奴隸及國人暴動不止。據司馬遷《史記·太史公自序》，春秋三百年間，"弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數"。

在西周盛世時期，文化教育爲貴族所專有，知識被壟斷了，思想的權力也就被壟斷了。據《左傳·昭公二十九年》，晉太史墨追述先代官制時説："夫物物有其官，官修其方，朝夕思之。一旦失職，則死及之。"官守如此森嚴，平民焉能有所聞問。隨着周王朝衰落以及諸侯國的興起，過去被壟斷的思想權力逐漸被分散，在各個諸侯國裏出現了一大批類似於過去文吏的文化人。《史記·曆書》説："幽、厲之後，周室微，陪臣執政，史不記時，君不告朔，故疇人子弟分散，或在諸侯，或在夷狄。"所謂的"幽、厲之後"，也就是春秋時代。在《史記·太史公自序》裏，

司馬遷講叙其家世時也説到，世世代代在周室掌管史記的司馬氏，在“惠、襄之間”（前676—前619）也分散到了諸侯國，“或在衛，或在趙，或在秦”。而那位作過周藏室史的老子，也是“見周之衰，乃遂去”（《史記·老子韓非列傳》）。

類似的記載也見於《論語》。根據《微子》篇的記載，魯哀公時，社會動蕩，禮崩樂壞，於是太師摯逃到了齊國，樂師干逃到了楚國，樂師繚逃到了蔡國，樂師缺逃到了秦國，打鼓的方叔入居黄河之濱，摇小鼓的武入居漢水之涯，少師陽和擊磬的襄入居海邊。這裏雖然描述的是宫廷樂隊各奔他鄉的情況，但卻是當年“知識分子”流落民間的縮影。

周王室文化官員的流落民間，造成了知識的下移。據《左傳·昭公十七年》記載，郯子向魯昭公講述古代以鳥名官的情況，孔子爲此感嘆“天子失官，學在四夷”，並登門向郯子求教。

周王室文化官員的淪落，促進了日後的諸子競出，以至於《漢書·藝文志》宣稱：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。……道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。……陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。……法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。……名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。……墨家者流，蓋出於清廟之守。……縱横家者流，蓋出於行人之官。……雜家者流，蓋出於議官。……農家者流，蓋

出於農稷之官。……小説家者流，蓋出於稗官①。

這種説法當然有其道理，但卻忽略了一個更重要的事實，即“士”的崛起。

從春秋到戰國，古代中國社會最引人注目的變化，就是“士”的興起。“士”是介於下層貴族與庶民之間的知識分子，他們或是由上層社會淪落而來，或是由受過教育的下層平民摇身而變。“士”有一定的田産，又受過一定的教育，因而成爲“不耕而食”的“勞心者”。動蕩的社會刺激起他們强烈的參政、議政意識，但同時他們又不屬於任何一個特定的階級。由於他們對於王權没有絶對的人身依附關係，因而具有較大程度上的思想自由，中國古代的思想發展由此具有了廣闊的空間，可謂豁然開朗了。

而與此同時，古印度、古中亞、古南亞、古希臘也發生了類似的情況。這樣，德國哲學家卡爾·雅斯貝爾斯所説的“軸心時代”便形成了。雅斯貝爾斯説：

要是歷史有一個軸心的話，我們必須依靠經驗在世俗的歷史中來尋找，把它看成是一種對所有的人都重要的情況，包括基督教徒在内。它必須給西方人、亞洲人以及一切人都帶來信念……在公元前八〇年到公元前二〇〇年間所發生的精神過程，似乎建立了這樣一個軸心。在這時候，我們今日生活中的人開始出現。

① 班固之《漢書·藝文志》源於劉向之《七略》，故班固之説法亦當源於劉向。參閲《漢書·藝文志序》

讓我們把這個時期稱之為"軸心時代"。在這一時期充滿了不平常的事件。在中國誕生了孔子和老子，中國哲學的各種派別的興起，這是墨子、莊子以及無數其他人的時代。在印度，這是優波尼沙和佛陀的時代；如在中國一樣，所有哲學派別，包括懷疑主義、唯物主義、詭辯派和虛無主義都得到了發展。在伊朗，祆教提出它挑戰性的論點，認為宇宙的過程屬於善與惡之間的鬪爭；在巴基斯坦，先知們奮起：以利亞、以賽亞、耶利米、第二以賽亞。希臘產生了荷馬，哲學家如巴門尼德、赫拉克利特、柏拉圖，悲劇詩人，修昔底斯和阿基米德。這些名字僅僅説明這個巨大的發展而已，這都是在幾世紀之內單獨地也差不多同時在中國、印度和西方出現的[1]。

對於這個令人心醉的"軸心時代"，中國現代詩人、學者聞一多稱之爲"開端的時期"，他在《文學的歷史動嚮》一文中，激情洋溢地寫道：

人類在進化的途程中蹣跚了多少萬年，忽然這對近世文明影響最大最深的四個古老民族——中國、印度、以色列、希臘——都在差不多同時猛抬頭，邁開了大步，約當公元前一千年左右，在這四個國度裏，人們都歌唱起來，並將他們的歌記錄在文字裏，給留傳到後代。……中國，和其餘那三個民族一樣，在他開宗第一聲歌裏，便預告了他以後數千年間文學發展的路綫，……

① 卡爾·雅斯貝爾斯《人的歷史》，引自《現代西方史學流派文選》第39頁，上海人民出版社1982年。

我們的文化大體上是從這一剛開端的時期就定型了[①]。

在這個偉大的“開端的時期”，雨後春笋般涌現出來的思想成就，不僅保留在諸子的著作中，還有一部分“轉移”到“五經”之中。

這些新型的知識分子們積極地參與了“五經”的定型工作。漢以來的傳統説法把孔子視爲“五經”的著述者或修訂者，這固然是基於“文化源於聖人”這一錯誤觀念而産生出來的錯誤説法，但其背後也透露出一個不容置疑的事實，即先秦諸子對於“五經”的最終形成功不可没。對於這一點，衹要考慮一下當時“私學”的興盛就了然於心了。此處僅舉一例：“孔子以詩、書、禮、樂教，弟子蓋三千焉。”（《史記·孔子世家》）

經過長期的歷史沉澱，經過周王室文吏與民間知識分子的共同努力，“五經”終於被基本確定下來了，並成爲華夏文明的思想寶庫。“五經”的基本精神是一種“實踐理性”，先民們開始對外在世界進行系統的、辯證的思考，並以典籍的形式將民族的基本精神加以定型。這幾部文化元典以其首創性、廣闊性、深邃性成爲中華民族垂範永久的指針和取之不盡的精神源泉。

“五經”的影響重大而深遠，它提供了傳統民族文化特質的範型，指示了傳統民族文化的未來走嚮，我們甚至可以説，在而後的古代中國，幾乎每一位重要的思想家都是從“五經”開始其思考歷程的。

這樣看來，傳統文化中的宗經傾嚮未可厚非。“五經”不僅

---

① 《聞一多全集》第1册第201－202頁，三聯書店1982年。

爲先秦諸子的人學理論提供了一些基本概念和思想準則，同時，“五經”的形成過程本身就與先秦的“人學”發展有着某種同步的關係。可以說。“五經”的基本定型是先秦“人學”的基石，而“五經”的逐步完善則是先秦“人學”的伴生物。

第二節　《周易》與通權達變的原則

《周易》是中國上古具有哲學意義的占卜著作。亦稱《易經》，簡稱《易》。“易”有“變易”、“簡易”、“不易”三義，相傳爲周人所作（一說“周”有“周密”、“周徧”、“周流”之義），故名《周易》。其内容包括《經》、《傳》兩部分。《經》主要是 64 卦和 384 爻。卦、爻各有説明文字，即卦辭、爻辭，作爲占卜之用。舊傳伏羲畫卦，文王作辭。其萌芽可能早在殷周之際。《傳》包括解釋卦辭和爻辭的 7 種文辭共 10 篇，即彖辭上下、象辭上下、繫辭上下、文言上下、説卦、序卦、雜卦，統稱《十翼》。舊稱爲孔子所作。據近人研究，大抵爲戰國時或秦漢之際的儒家作品，並非出自一時一人之手。考慮到發生影響的先後，我們在此對《傳》暫時不涉及。

《周易》的基礎原爲遠古占卜之書，通過八卦形式象徵天、地、雷、風、水、火、山、澤，以之推測自然和人類社會的變化，認爲陰陽兩種勢力的相互作用是產生萬物的根源，具有樸素的辯證法的觀點。在這個意義上，我們可以説《周易》反映了殷周之際原始宗教向原始哲學的過渡。《漢書·藝文志》説，《周易》的成書“人更三聖，世歷三古”。所謂“三聖”，指畫八卦的伏羲、作爻辭的周文王、作易傳的孔子；所謂“三古”，指上古

(伏羲之時)、中古(文王之時)、下古(孔子)之時。如果把這一說法視爲“信史”，以爲真有一位被稱爲伏羲的古帝王畫過八卦，爻辭確實是周文王被囚禁時所作，而易傳則一定出自孔子的手筆，便不免有些迂腐可笑①。但是，如果將“人更三聖，世歷三古”之説視爲象徵性的寓言，我們就會從中獲得有益的啓發：《周易》决非一時一地一人之作，而是在廣袤的地域成自衆人之手，又經歷了長時期的“打磨”方纔定型的。

正是在這個意義上，我們可以說，《周易》的定型本身，就相當一部中國精神文化的生成史。在中國古代文明由巫術文化向人文文化的歷史轉折中，《周易》具有里程碑的性質。

《周易》的基礎是遠古的占卜之書，但其可貴之處在於它的卜筮裏蘊涵着豐富的哲學内容，這是中外歷史上的一種奇特的文化現象。我們以“乾卦”爲例：

乾：元亨，利貞。
初九：潛龍勿用。
九二：見龍在田，利見大人。
九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。
九四：或躍在淵，無咎。
九五：飛龍在天，利見大人。
上九：亢龍有悔。
用九：見群龍無首，吉利。

① 伏羲是傳説中虛擬的人物，不可能是八卦的作者；而《周易·明夷》之爻辭提及“箕子”，亦不可能出自周文王的手筆。

顯然，在乾卦中游動着一條神秘的“龍”。

“龍”是什麼？或以爲其爲神物，然聞一多、李鏡池等一些學者以爲其爲星名（其實，早在本世紀初就有外國天文學家指出了這一點），特指所謂“蒼龍”，亦即二十八宿中的東方七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕。根據此種説法，“潛龍”指冬季時“蒼龍”全體處於地平綫之下。“見龍在田”指春分之時“龍”之“角”始見於地平綫之上，類似於今之民謠“二月二，龍抬頭”。見，通“現”。“或躍在淵”指四月至五月間“龍”體之核心部分（“房”宿與“心”宿）突然出現。“飛龍在天”指夏天之時“蒼龍”全體陳列於天上。“亢龍有悔”指秋天之時“蒼龍”之“亢”宿處於西方地平綫上。“見群龍無首”指秋季“蒼龍”之“角”宿已潛入地平綫之下。

十分明顯，乾卦源於更古老的星占之辭。

“乾卦”中暗含以“蒼龍”爲主題的星占之辭，漢時之易學家似乎對此有朦朧之感覺，故其論《乾卦》六爻常常與曆法相聯繫。唐孔穎達在《周易正義》裏總結説：“諸儒以爲九二當太蔟之月，陽氣發現。則九三爲建辰之月；九四爲建午之月；九五爲建申之月，爲陰氣始殺，不宜稱‘飛龍在天’。上九爲建戌之月，群陰既盛，上九不得言與時偕極。”①

在西周以來以德配天的文化背景下，《周易》作者在陰陽消長的基礎上吸納了古老的星占之辭，然後再配以人事，這樣，便

---

① 關於乾卦中暗含以蒼龍爲主題的星占之辭，可參閲（美）夏含夷《〈周易〉乾卦六龍新解》，載《文史》第24輯，中華書局1985年。

將原始的巫術文化推進到了一個新的發展階段，成爲一種以天人之學爲理論基礎的文化操作系統。

原始的卜筮僅有一些抽象的卦文符號，卜筮者則對其作出高深莫測的解釋，而《周易》卻增加了一套由卦辭和爻辭組成的文字表意系統（這一點在前面的“乾卦”中就看得出來），從而爲其注入豐富的社會内容。我們以“咸卦”爲例：

咸：亨。利貞。取女吉。
初六：咸其拇。
六二：咸其腓。凶。居吉。
九三：咸其股，執其隨。往，吝。
九四：貞吉。悔亡。憧憧往來，朋從爾思。
九五：咸其脢，無悔。
上六：咸其輔頰舌。

對於此卦的解釋，古人用了不少心思，但還是越説越糊塗。文化人類學的發展使今日之學者豁然開朗，他們從“咸卦”中發掘出一首古老的“性愛之歌”：

咸（接觸）其拇（脚拇指），
咸其腓（小腿），
咸其股（大腿），執其隨（臀部）。
憧憧（往來貌）往來，朋從爾思。
咸其脢（胸部），
咸其輔（臉頰）頰舌。

將這首反映男女性愛的古老歌謠納入占卜，具有極其重大的文化意義。由此，理解“神意”的基礎便不再是原始卜筮那種單純根據蓍草的排列去窺探神意的低級形式，而是依據社會生活（主要是指生活經驗和人類本能）去預測未來。同時，《周易》的作者也敏銳地抓住了一個重大“題材”，即中華文明中源遠流長、影響深廣的生殖崇拜因子。無怪乎後來的思想家由此生發出諸多的感嘆：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。（《荀子·大略》）

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後利義有所錯。（《周易·序卦傳》）

更能表現《周易》人文傾嚮的是，有時作者還有意識地利用詞彙在語音上的聯繫，一“語”雙關，直接論述道德問題。我們以“謙卦”爲例：

謙：亨。君子有終。

初六：謙謙君子，用涉大川，吉。

六二：鳴謙，貞吉。

九三：勞謙，君子有終，吉。

六四：無不利，撝謙。

六五：不富以其鄰，利用侵伐，無不利。

上六：鳴謙，利用行師，征邑國。

“謙”是什麼意思？通常解釋爲“謙虛”。這樣“謙謙君子”倒是説通了，可是“鳴謙”、“勞謙”又如何解釋呢？其實，謙，爲“鶼”之藉字，是一種比翼鳥。《爾雅·釋地》：“南方有比翼鳥焉，不比不飛，其名謂之鶼鶼。”又，《釋鳥》：“鶼鶼，比翼。”《韓詩外傳》卷五：“南方有鳥名鶼。”《周易》作者有意識地“望文生意”，通過漢字的“假藉”之法，將“謙虛”之意注入其中。據此，前面引文中的“謙謙君子，用涉大川，吉利”當讀爲“謙謙，君子用涉大川，吉”，如此纔與下文“勞謙，君子有終，吉”相一致。這樣，一首“鶼鳥之歌”就被“挖掘”出來了：

謙謙，
鳴謙，
勞謙，
撝謙。

黄玉順先生將此古歌譯寫爲：“鶼鳥比翼雙飛，雌雄聲聲和鳴。時而相互勉勵，時而舉翅招引。”[①]

就這樣，《周易》的作者利用古漢語的假藉原則，藉題發揮，論述謙德問題。《周易》各卦爻辭中的貞事斷辭，有吉、凶、悔、吝等，這些斷辭基本上反映了作者根據當時社會的共同認識與心理所作的判斷。而“謙卦”六爻，均得吉利之兆，這在六十四卦

① 黄玉順《易經古歌考釋》第 80－83 頁，巴蜀書社 1995 年。

中是絶無僅有的。《周易》的這種謙德理論，在中國思想文化史上留下了極其廣泛深遠的影響：

允恭克讓，光被四表。(《尚書·堯典》)

滿招損，謙受益。(《尚書·大禹謨》)

敬爾威儀，無不柔嘉。(《詩經·大雅·抑》)

仲伯之德，柔惠且直。(《詩經·大雅·崧高》)

夫唯不盈，故能蔽而新成。(《老子·十五章》)

天之道，損有餘而補不足。(《老子·七十七章》)

君子無所爭。(《論語·八佾》)

君子矜而不爭。(《論語·衛靈公》)

天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。(《易傳·彖》)

聖人無名，神人無功，至人無己。(《莊子·逍遥遊》)

這祇是先秦典籍中引述謙德的一小部分，但也足以説明謙德的作用被高度崇尚之趨勢。在古人的心目中，這種謙德是爲人、治國的根本。《韓詩外傳》卷三杜撰出周公告伯禽之語："《易》有一道，大足以守天下，中足以守其國家，小足以守其身，謙之謂也。"《周易·謙卦》强化了中華文化中的謙讓傳統。從結構上看，《周易》的哲學思想是圍繞着乾卦建立起來的，它强調一種自强不息的精神；同時，它又以陰陽變化來涵蓋天道與人事變化，力圖趨吉避凶，使客觀形勢朝着有利於人類目的之方嚮轉化。

《周易》認爲世界是一幅窮通變化的流動場景，"無平不陂，無往不復"(《周易·泰卦》)，而社會歷史的變動則表現爲盛衰之

間的轉化，即所謂“小往大來”（《周易·否卦》)。《左傳·昭公三十二年》記録了史墨對歷史變化的一番議論：“社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：高岸爲谷，深谷爲陵。三后之姓，如今爲庶，王所知也。在《易》卦，雷乘《乾》曰《大壯》，天之道也。”當然，被《周易》所理論化的通權達變觀念，並不僅僅在史學領域有所表現，而充溢於所有的知識領域。

從《左傳》、《國語》等典籍來看，春秋時期的知識分子對《周易》比較熟悉，常常引用。孔子對於《周易》也是比較熟悉的。《論語·子路》記載：“子曰：‘南人有言曰：人而無恒，不可以作巫醫。善夫！’‘不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”“不恒其德，或承之羞”，見於《周易·恒卦》。

值得注意的是，春秋時期人們在利用《周易》判斷吉凶方面，已經大大突破了其占卜的外殼，而注重在現實社會生活的基礎上作出判斷。我們以《左傳》中的一些故事爲例。

據《左傳·昭公十二年》，南蒯是魯大夫季平子的費邑宰，他想以費邑背叛魯國，投降齊國，用《周易》占了一卦，遇到《坤卦》，第五爻由陰變陽便成爲《比卦》。依據筮法，這要根據《坤卦》“六五”的爻辭（“黄裳，元吉”）來判斷吉凶，所以南蒯引用“黄裳，元吉”之爻辭，認爲是大吉。

但是魯人惠伯卻反駁説，《周易》衹能用來占問作好事，不能用來占問作壞事，在忠、信、恭、善的情況下，筮得此爻纔有大吉的結果；否則不吉。他指出：“黄，中（内衣）之色也”，“中美能黄”；如果占者的内心没有忠義的美德，就當不起黄的美色。又指出：“裳，下（下身）之飾也”，如果占者爲人臣而没有恭的美德，就當不起裳的美飾。又指出：“元，善之長也”，“上

美爲元”；如果占者作事不善，就不符合“元”的含義。在這裏，惠伯硬把内衣的黄與内心的忠聯繫起來，硬把下身的裳與臣下的恭聯繫起來，硬把元與善聯繫起來。這樣解釋是“牽强”的，但卻是十分理性的。

再如，據《左傳·襄公九年》，魯成公的母親穆姜與大夫叔孫僑如私通；成公十六年，僑如與穆姜合謀，想廢掉成公。結果未成，僑如奔齊，穆姜被遷往東宫囚禁起來。穆姜初遷的時候，用《周易》占了一卦，遇到《艮卦》，因爲有變爻而成爲《隨卦》。根據《隨卦》“元亨利貞，無咎”的卦辭，魯國史官勸穆姜説，您快離開東宫吧，成公在國内很快就要呆不住了。

然而，穆姜卻拒絶説：“元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之干也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以干事，然故不可誣也。是以雖《隨》無咎。今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而姣，不可謂貞。有四德者，《隨》而無咎；我皆無之，豈《隨》也哉！我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。”後來，穆姜果然死在東宫。基於一種自責，穆姜對《隨卦》卦辭作出了自己的解釋，用社會生活法則代替了占卜法則。

以上的事例説明，春秋時期，人們對《周易》的運用已經開始突破筮卜的束縛了。《左傳》記録人們引用《周易》論證人事的有六條，這也是《周易》進入哲學領域的一種證明。

我們正是應該在這種意義上理解荀子的一句話：“善爲《易》者不占。”（《荀子·大略》）這説明，《周易》在人們的心目中已經由占卜之書轉變爲指導生活、分析矛盾、解釋世界的圭臬。

可以說，作爲群經之首的《周易》，是中國文化的“活水源頭”，當然也是先秦人學的“活水源頭”。《周易》的作者們運用卦象這種高度概括、濃縮的信息符號，論證了宇宙萬物的發展過程，表現出驚人的智慧，爲後世賢人贊嘆不已。更爲重要的是，《周易》爲先秦時期的理想精神確立了一種通權達變的思維原則，直接影響了儒、道兩家的人學思想體系建設。老莊道家自然觀的形成，可以上溯《周易》而下啓《易傳》，《繫辭》中的“道”、“德”範疇基本上與老莊一致。另一方面，《周易》以心之誠（“孚”）貫通天人物我，對儒家的影響十分顯然。《周易》之“孚”，孔子用“仁”、孟子用“誠”來表達，終於形成“內聖外王”而成爲儒家的主流。

第三節 《詩經》與表現生活的原則

《詩經》是我國最早的一部詩集。相傳爲孔子所編定。《詩經》收詩三〇五篇，還有六篇有目無辭。《詩經》中，最早的作品當屬《商頌》，是殷商中後期之作品；最遲的作品則產生於春秋中葉。《詩經》分爲《風》、《雅》、《頌》三部分。《風》包括十五國風，一六〇篇，是地方風土歌謠，反映民風民情，抒寫勞動者的不平和向往，多有抨擊不勞而食者之作。《雅》包括《大雅》三一篇，《小雅》七四篇，是王畿之樂，多爲貴族宴會樂歌，反映政治得失和國勢興衰。《大雅》、《小雅》之分，殆與其音樂特徵相關。《頌》包括《周頌》三一篇，《商頌》五篇，《魯頌》四篇，是宗廟祭祀作品，追述歷史，歌頌祖先。

以上的內容，在一般的教科書中都能找得到。我們感興趣的

問題是："詩"是如何起源的？

有人以爲"詩"起源於最初的勞動號子，如魯迅的"杭育杭育"之説[①]，然而近一世紀的文化人類學研究成果表明，"詩"的起源與原始宗教有着更爲密切的淵源關係。

原始文學可以不依賴於文字，但是，原始文學不能不表達思想、觀念或意識，而原始文學所表達的思想，祇能是人類早期的宗教思想、觀念或意識，因爲這些幾乎是當時人類精神世界的全部。

今天，當我們以高度的熱情去歌頌原始先民的生存奮鬬時，我們過多地注意到他們的生産實踐，而對於他們的心理實踐（原始宗教思想）則不以爲然。這絶對是一種不公平！原始宗教思想是人類心靈的第一次火花。當人們不能用石器主宰世界的時候，他們便用"神"去主宰世界；當人們不能用弓箭征服自然的時候，他們就用"神"去征服自然。在這個意義上，原始宗教是原始勞動的必要補充，具有相當重要的生存鬬争意義。我們可以説原始的神學是一種可憐兮兮的哲學，但決不能説原始的神學家是可憐兮兮的懦夫！

當然，原始的神學家們錯誤地誇大了"神"的力量，而他們的偉大之處也恰恰在於這種錯誤的誇大，因爲，"神"是人類心靈的折射。對"神"的崇拜是原始人類生存下去的精神保障。

原始的文學活動祇能是一種原始的宗教活動，那麽，"詩"也祇能是萌發於原始宗教活動之中。

---

① 參閲魯迅《且介亭雜文·門外談文》，見《魯迅全集》第 6 册第 93－94 頁，人民文學出版社 1982 年。

《吕氏春秋·古樂》記載：

> 昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闋：一曰《載民》，二曰《玄鳥》，三曰《遂草木》，四曰《奮五穀》，五曰《敬天常》，六曰《達帝功》，七曰《依地德》，八曰《總萬物之極》。

其“歌”之辭（雖然我們已經無法知道其具體内容了），當然可以姑且稱之爲是最早的“詩”，但實際上應是咒語，它與樂、舞相配合，共同爲宗教巫術目的服務。1973 年在青海發現的新石器時代彩陶盆紋飾中的舞蹈圖案，便是對此的生動證明。考古報告《青海大通縣上孫家寨出土的舞蹈紋彩陶盆》（《文物》1978 年 3 期）描述説：

> 五人一組，手拉手，面嚮一致，頭側各有一斜道，似為髮弁。每組外側兩人，一臂畫為兩道，似反映空着的兩臂舞蹈動作較大而頻繁之意，人體下三道，接地面的兩竪道，為兩腿無疑。而下腹體側的一道，似為飾物。

行文至此，我們不由得想到了黑格爾在其巨著《美學》中的一句話：“意識的感性形式對於人類是最早的，所以較早階段的宗教是一種藝術及其感性表現的宗教。”[①] 我們也不妨將此理解爲：衹有藝術纔是最早的對宗教觀念的形象翻譯。

《尚書·舜典》也記載了這種“詩”、樂、舞三位一體的宗教

① 黑格爾《美學》中譯本第 1 卷第 133 頁，商務印書館 1982 年。

巫術活動：

帝曰："夔，命汝典樂，教胄子。直而温，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。"夔曰："於！予擊石拊石，百獸率舞。"

夔，相傳是堯帝時的樂官；石，即磬，是一種樂器；而百獸率舞則是一種圖騰舞，百獸是指各種化裝的動物圖騰。對於這種"百獸率舞"的宗教場面，《尚書·益稷》中有更爲恢宏的描述，此處就不再引録了。

由此上溯，在甲骨卜辭中也有這方面的材料。如：

癸卯卜，今日雨。
其自西來雨？其自東來雨？
其自北來雨？其自南來雨？（《卜辭通纂》375片）

這顯然是一次大型的宗教活動。我們不妨想象一番：祈雨祈年的宗教活動開始了，主卜者一面念念有詞地祈禱，一面婆娑起舞；在主卜者領唱"今日雨"時，陪卜的貞人們和唱着"其自西來雨"、"其自東來雨"……；當祈禱儀式結束時，"詩歌"、音樂、舞蹈的表演也隨之結束了。既然當時的人們認爲意念能够影響自然的進程，那麽，接下來的事情就是耐心地等待老天爺降雨了。

這種想象是有依據的。甲骨卜辭中屢屢出現"隸舞雨"之文字，而許慎《説文解字》對"巫"的解釋是："祝也。女能事無形，以舞降神者也，象人兩袖舞形。"

偉大的英國人類學家弗雷澤在其巨著《金枝》中，搜集了大量的外民族的相關宗教儀式，我們不妨引録一段：

在中安哥裏蘭（譯者注：非洲莫桑比克一地名），當雨水没有適時降臨時，人們便去修繕那座“雨神廟”，清除那裏的荒草。首領一面把麥酒倒進一個埋在地裏的罐子中，一面訴説：“喬塔大師，您對我們心腸太硬了！您讓我們怎麽辦呢？我們確實要完蛋了！給您的孩子雨水吧！這是我們獻給您的麥酒。”然後他們分喝剩下的麥酒，即便是孩子也得呷一口。接着他們就手持樹枝載歌載舞。當他們返回村子時，就會發現由一個老太婆放在路邊的一桶水；於是他們就把樹枝浸入水中，並高高地揮動它們以便把水珠灑嚮空中。在這之後就等着雨水從趕來的烏雲中降落下來[①]。

這與甲骨卜辭的記載何其相似！

既然原始文學活動就是一種宗教活動，那麽，最初的“詩”也祇能是宗教儀式的一部分。直截了當地説：最初的“詩”是宗教咒語。

《禮記·郊特牲》記載有相傳爲伊耆氏的《蠟辭》：“土返其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤！”《山海經·大荒北經》也記載有驅逐旱魃神的咒語：“神北行！先除水道，决通溝瀆。”這些咒語就是最初的“詩”。此正是《禮記·郊特牲》所謂“殷人

① （英）詹·喬·弗雷澤《金枝》中譯本上册第 96－97 頁，中國民間文藝出版社 1987 年。

尚聲。臭味未成，滌滌其聲，樂三闋，然後出迎牲，聲音之號，所以詔告於天地之間”。

呪語又可以籠統地稱爲祝呪之語。王力先生解釋説：“祝願和詛呪是一件事的兩面。《釋名·釋言語》：‘祝，屬也，以善惡之詞相屬著也。’善惡之詞即兼祝願和詛呪兩面。”① 呪語與後代正宗詩歌的發展，顯然有密切的關係。《史記·滑稽列傳》記載，齊國人淳於髡到趙國去，“見道旁有禳田者，操一豚蹄、酒一盂而祝曰：‘甌窶滿溝，污邪滿車，五穀蕃熟，穰穰滿家。’”試想，這裏的四字句祝詞與《詩經》中祈禱豐收的詩句有什麽差異呢？由此，我們可以確信：短歌的形成可以説是神聖呪語採取文學形式加以表現的最初成果。因而，初期短歌的本質便是呪歌。

既然最早的“詩”是呪語，那麽，最早的“詩人”衹能是巫師了。巫師是人類歷史上最早的知識分子群體，而且是“全能的”知識分子群體。

關於這個問題，由於文獻材料的匱乏，我們從先秦典籍中已經很難找到充足的證據，但是，可以從我國南方少數民族中找到一些佐證。

彝族的巫師稱“貝瑪”（畢摩），他們負責主持許多宗教活動，每逢年節或婚喪嫁娶等事，他們都要去講經説神。令人贊嘆的是，他們中的許多人能够背誦長達萬餘行的民族史詩，其内容涉及天地的發生、人類的起源、種族的繁衍等等。傣族的“贊哈”亦是如此，他們不僅是巫師，而且也是詩人，他們的詩歌被稱爲“生活中的鹽”。景頗族的“齋瓦”也是集巫師與詩人於一

① 王力《同源字典》第 309 頁，商務印書館 1982 年。

身的，他們不僅熟悉宗教禮儀，而且還熟悉浩瀚的“穆瑙齋瓦”（“歷史的歌”）。此外，哈尼族的“米谷”、拉祜族的“慕拔”等等，都是如此。

《詩經·小雅》中有一首詩名爲《巷伯》，很值得一提。這首詩的最後四句是：

寺人孟子，作為此詩。凡百君子，敬而聽之。

“寺人”是什麼？陸德明《經典釋文》説：“寺，本或作侍。寺人，奄人，内小臣也。”一句話，寺人就是宦官。正是根據這幾句詩，王安石在《字説》中提出了一個令人瞠目結舌的看法：“詩爲寺人之言。”太荒唐了！太離奇了！王安石的説法召來了數不清的譏諷。

其實，王安石的説法自有其道理。

文字學家根據對甲骨文的分析，認爲“寺”之本義爲“祭禮主持者”（即所謂“巫師長”或“大祭司”），因此，《説文解字》將“寺”解釋爲“有法度者”是相當有道理的。而有關古史的研究表明，人類早期文明中的神職人員通常是由閹人來充當的。葉舒憲先生分析説：

在政教統一為一體的初民部落社會，閹人祭司的地位遠在常人之上，有宗教領袖的性質。作為神意的人間代言人，主持祭祀禮儀活動，是公共生活的主宰人和監護者。到了文明國家之中，政治生活與宗教生活有了分離，神權被王權所利用，閹人祭司失去了往昔的崇高地位，祇是在形式上承襲着宗教與政治的監護者

身份，淪為帝王宮室中的近侍之官，這大概就是“寺人”的來龍去脈吧[①]。

聯繫中外人類學的研究成果，我們應該認同這種分析。王安石的“詩爲寺人之言”的說法，雖然如同他的“波者，水之皮”之論一樣，表現出一種全用會意法解釋漢字的錯誤傾嚮，但他卻在無意間觸及到了一個重要的問題：最早的“詩人”是巫師[②]。

從最初的咒語到春秋時期已經成形的《詩經》，這期間經歷了漫長的歷史過程。詩與原始宗教的關係，即使在《詩經》中，也有一定程度的反映。《詩經》之《桃夭》、《相鼠》等，保留了祭祀禮辭，而《楚茨》則描述了以“尸”爲媒介的祭祖活動；至於《生民》、《玄鳥》等篇，更是崇拜半人半神的部族遠祖的作品，其宗教意味是不言而喻的。

作爲我國最早的一部詩歌總集，《詩經》中的絶大部分作品產生於西周初至春秋中葉的黄河流域，其中既有宮廷、官府的製作，也有經官方音樂機關搜集整理的民間作品。總體來說，這些作品顯著地反映出黄河流域文化（特别是周文化）的特徵。由於禮樂制度的確立，《詩經》中某些篇章的宗教祭祀意義逐漸隱而不顯，而後人的理性解釋則掩蓋了其與巫術活動的原始關係，許多“寺人”也摇身而變爲“詩人”。

與宗教儀式上的咒語相比，《詩經》表現出一些令人激動不已的新氣象。

---

① 葉舒憲《詩經的文化闡釋》第 148 頁，湖北人民出版社 1996 年。

② 關於這個問題，亦可參看本書有關屈原的章節。

這不僅表現爲它具有一種悠長的鄉土情蘊，不僅表現爲它具有濃厚的倫理情感，更主要的是具有一種强烈的以人爲本的人文主義精神。

在《詩經》的三〇五篇作品中，除《生民》、《玄鳥》略帶有神話的沉澱外，我們幾乎找不到"神意至上"的踪影，當然更看不到"神"對人事的裁決與預言，"天命"成爲人間（儘管主要指君主）德性的反映，而天意則完全取决於人意。即使在宗教意味最爲濃鬱的祭祀詩中，我們也可以感受到人的力量。面對冥冥中的祖先，孝子賢孫們並不是將自身的一切都託付給"神"，而是通過追念先公先王的道德功業，表達自己敬德保民的想法。人在肯定"德"的同時，肯定了自己，展示了自己。

人應該有自己的權力，哪怕僅僅是情感方面的權力。這在民間情歌方面表現得猶爲突出。《鄭風·將仲子》云：

將仲子，無踰我里，無折我樹杞。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也；父母之言，亦可畏也。

將仲子，無踰我牆，無折我樹桑。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也；父母之言，亦可畏也。

將仲子，無踰我園，無折我樹檀。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也；父母之言，亦可畏也。

這首詩涉及最激動人心的愛情問題，"仲子"就是女主人公所思念的男子。今之論者多以爲此詩表現出社會倫理對個人情感的壓抑，這是誤讀。倒是吴闓生《詩義會通》引古注説得更切合詩意："語語是拒，實語語是招，蘊藉風流。"

即使是與宗教活動有牽連的作品，其濃鬱的人情味也是撲面而來。《鄭風·溱洧》反映的是上巳節（夏曆三月初三）祓於水濱時之情形[1]，但作者卻着力描寫男女間的戀情：

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蕑兮。女曰："觀乎?"士曰："既且。""且往觀乎！洧之外洵訏且樂。"維士與女，伊其相謔，贈之以芍藥。

溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰："觀乎?"士曰："既且。""且往觀乎！洧之外洵訏且樂。"維士與女，伊其將謔，贈之以芍藥。

嘻嘻哈哈，打情罵俏，哪有一絲一毫宗教氣氛！清人牛運震《詩志》："寫春景物態明媚可掬，開後人艷情詩多少神韻。"

人不僅擁有生存的權力，同時也擁有體面地生活的權力，因此他理所當然地擁有抨擊不良社會的權力。作者們充分地行使了這種權力。《小雅·北山》云：

陟彼北山，言採其杞。偕偕士子，朝夕從事。王事靡盬，憂我父母。

溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。

四牡彭彭，王事傍傍。嘉我未老，鮮我方將。旅力方剛，經

---

① 上巳即"尚子"，它源於古老的圖騰信仰。參閱孫作雲《詩經與周代社會研究》第321－331頁，中華書局1979年。

營四方。

或燕燕居息，或盡瘁國事。或偃息在牀，或不已於行。
或不知叫號，或慘慘劬勞。或栖遲偃仰，或王事鞅掌。
或湛樂飲酒，或慘慘畏咎。或出入風議，或靡事不為。

對於這首詩，《毛序》稱其爲“大夫刺幽王也。役使不均，已（己）勞於從事，而不得養其父母焉”。這裏所謂的“刺”，指的是一種批評精神，它體現了人類要求生存環境更加合理化的願望。

在春秋時期就基本成爲定本的《詩經》，在當時有廣泛的影響。《左傳》記載了當時人們引用《詩經》的情況，有人統計有二百多次。人們學習《詩經》，並不是爲文學創造，而是爲了認識社會，爲了藉以表達自已的思想情感，即孔子所說的“不學《詩》，無以言”（《論語·季氏》）。因此，經學大師鄭玄對《詩經》的“賦比興”手法作出了這樣的解釋：“賦之言鋪，直陳今之政教善惡。比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。”（《周禮·太師》注）這種解釋雖然不符合今日之文學理論，但卻反映了《詩經》在當時的實際功用：它是一種表現生活的原則。

第四節　《尚書》與歷史生活的原則

依據古人的說法，《尚書》之“尚”即“上”，《尚書》即“上古之書”，爲中國上古歷史文件和部分追述古代事迹著作的匯編。西漢初，《尚書》存二十八篇，即今文《尚書》；另有相傳漢

武帝時在孔子住宅壁中發現的古文《尚書》和東晉梅賾（一作梅頤、枚頤）所獻僞古文《尚書》兩種。現在通行的《十三經注疏》本《尚書》，就是今文《尚書》與僞古文《尚書》的合編。

《莊子·天運》中，孔子向老子説自己“治《書》”。

簡單的一個“治”字，似乎透露出這樣一個事實：在孔子之前，《尚書》還没有形成“定本”。

這種推測可以從先秦諸子引用《尚書》的情况得到證明。下面，我們以《墨子》爲例。

《墨子·明鬼下》引《夏書·禹誓》：

大戰於甘，王乃命左右六人，下聽誓於中軍曰：“有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絶其命。”有曰：“日中，今予與有扈氏争一日之命，命爾卿大夫庶人，予非爾田野葆士之欲也，予共行天之罰也。左不共於左，右不共於右，若不共命，御非爾馬之政，若不共命，是以賞於祖而戮於社。”

此段文字在今本《尚書·甘誓》中爲：

大戰於甘，乃召六卿。王曰：“嗟，六事之人，予誓告汝。有扈氏威侮五行，怠棄三正。天用剿絶其命，今予惟恭行天之罰。左不攻於左，右不攻於右，汝不恭命；御非其馬之正，汝不恭命。用命賞於祖，弗用命戮於社，予則孥戮汝。”

文字的不同倒是次要的，關鍵在於其背景也不同。僞孔傳：“啓與有扈戰於甘之野，作《甘誓》。”甘，地名，在今陜西。《淮南

子·齊俗》“昔有扈氏爲義而亡”高誘注：“有扈氏，夏啓之庶兄也，以堯、舜傳賢，禹獨傳子，故伐啓，啓亡之。”高氏揭示了新舊制度之争是此次戰争的起因，而墨子則以爲是禹攻有扈（《莊子·人間世》也持相同看法）。這種傳聞之異辭，衹能説明當時《尚書》還没有定本。

再如，《墨子·非命下》引《太誓》之言：

天有顯德，其行甚章。為鑒不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行；謂祭無益，謂暴無傷。上帝不常，九有以亡，上帝不順，祝降其喪。

此段文字在今本《尚書·泰誓》中爲：

謂己有天命，謂敬不足行；謂祭無益，謂暴無傷。厥鑒惟不遠，在彼夏王。……天有顯道，厥類惟彰。……上帝弗順，祝降時喪。

對比的結果表明，《墨子》所引之文，簡約而有韻，比今本《尚書》之文緊湊得多。從傳播學的角度來看，古人總是將口耳相傳的“文獻”加上韻脚以便於記憶，這樣，今本《尚書》爲後來之寫定本當是不言而喻的。至此，我們可以作出結論：現存《尚書》殆爲周王室史官保存的歷代文獻匯編，它們最初是口耳相傳的，大約在春秋晚期以後纔逐漸寫成定本。

問題是，這些口耳相傳的“文獻”在内容方面真實可靠嗎？

完全的真實可靠是不可能的。如果非要説其真實可靠，那

麽，祇有在下面的意義上纔能成立：這些“文獻”真實可靠地反映了後代傳誦者的理性加工，也可稱之爲“創造性誤讀”。

歷史作品是先秦典籍中的重要一支，而歷史散文的源頭甲骨卜辭本身卻是先民宗教活動的記録。甲骨卜辭即是巫師占卜的産物，又是其負責保管的官方文件，從而具有“史”的性質。這種巫、史不分的情况，直到周代纔發生變化，巫的作用逐步退化，出現了專門掌管文獻典籍和記録國家大事的史官。《漢書·藝文志》説，古者“左史記言，右史記事；事爲《春秋》，言爲《尚書》”。現存《尚書》雖經歷代傳誦者不斷地用理性對其進行改造，但僅從其篇目中的“説”、“誓”、“謨”等特殊詞彙，我們依稀可以領悟到它們最初的宗教意味。

下面，我們具體分析一番。

《尚書》有《湯説》篇。《周禮·春官·大祝》：“（大祝）掌六祈以同鬼神示……五曰功，六曰説。”鄭玄注引鄭司農語：“皆祭名也。”《墨子·兼愛下》引《湯説》原文：“湯曰：‘惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：今天大旱……。’”可見，“説”爲宗教説辭。

《尚書》中有《甘誓》、《湯誓》、《太誓》等等。這是以神作爲見證人而立下誓詞，如同《管子·小匡》所説：“以誓要於上下薦神。”《禮記·郊特牲》説：“君親誓社，以習軍旅。”鄭注：“誓社，誓吏士以習軍旅。”可見，“誓”的宗教意味是十分明顯的。

《尚書》有《臯陶謨》、《大禹謨》。據《説文解字》，謨爲“議謀”之意。然上古之時，君臣議事於神廟以求神助，議事完畢之後，還要舉行祭祀儀式，與神同樂。因此，“謨”也具有宗教意義。

不過，經過歷代傳誦者的理性加工，《尚書》的宗教意味日益淡化，新的時代意識則越來越强烈了。這種新意識的突出標誌就是尚德。

殷商在以黄河流域爲中心的生存圈内稱王稱霸後，形成“莫敢不來王，莫敢不來享，曰商是常”（《詩經·商頌·殷武》）的獨尊局面，殷商人以上帝之子自居（《詩經·商頌·長發》：“帝立子生商。”），不可一世。不過，好景不長，被周人後來居上，取而代之了。周人取代殷商，既有“德”的因素，也有“力”的因素。侯外廬先生指出：“周代政治並没有後人形容的那樣講道德，其實周人自始至終是崇尚武力的征服，從周人東下，滅殷踐奄，以至征南土，伐獫狁，是一路殺下來的。所以《周頌·大武》還存有舞詩，頌揚先王的武功。”①

然而，在《尚書》的傳誦過程中，經過一代又一代傳誦者的加工，“力”的因素被消解了，而“德”的因素被放大了，以至於成爲惟一的因素。於是，我們看到的是另一番描述。

周王朝取代殷商王朝後，首先宣稱，改朝换代在觀念上的變化不過是上帝更换了“嫡長子”，而更换的依據便是“德”。《尚書·多方》説：“天惟時求民主。”“民主”，即民之主，其標準爲“德”。《尚書·召誥》説，“（周）王其疾敬德”，因此“來紹上帝，自服於土中”。於是，我們便讀到了在篇名所規定的歷史時期裏不太可能出現的文字：

天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏。（《尚書·皋陶謨》）

① 侯外廬等《中國思想通史》第1册第99頁，人民出版社1980年。

民之所欲，天必從之。（《尚書·泰誓上》）

天視自我民視，天聽自我民聽。（《尚書·泰誓中》）

相傳，《皋陶謨》記載夏禹時之事，而《泰誓》相傳是武王伐紂時的誓詞，在那樣的歷史時期能否出現如此明確的民本思想，是很令人懷疑的，這應當是後代傳誦者不斷“誇張”（甚至“注入”）的結果。儘管“民之所欲，天必從之”之句在《左傳》中曾兩次被人提及（襄公三十一年及昭公元年），但這並不能證明武王伐紂時即有此語，因爲春秋時期人們所引述的《尚書》已經被改造過了。

經過這樣的改造或注入，尚德就與敬天巧妙地結合起來了。歷史被道德化了，成功者都成了天意的體現者，那些多少帶有些宗教意味的行爲，也都成爲聖人風範的生動展示。在這一過程中，天帝的權威形象發生了變化。它不是主要代表着一種超自然的力量，而是主要代表着一種超社會的力量。顯然，傳誦的過程就是對遠古歷史重新構建的過程，在熱烈的“追述”中，歷史並不僅僅是過去發生的事件了，它成爲人們心目中的一種發展範式。

在這樣一種發展範式中，即使是傳説中的遠古帝王，也成爲道德的化身。例如，在《尚書》開篇的《堯典》中，堯就以堪稱典範的先王形象出現在人們面前：

欽明文思安安，允恭克讓。光被四表，格於上下。克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。

這段文字的意思是說，堯帝具有欽（威儀悉備）、明（照臨四方）、文（經緯天地）、思（道德純一）、安安（寬容覆載）五種偉大的德性，能行恭讓，其德之光耀及於四海之外，達於天地。他能够彰明自己的大德，使九族（父族四、母族三、妻族二）親睦[①]；九族親睦了，百姓就有了明確的區分；百姓的區分明確了，部落聯盟之外的其他部落也就歸附了，甚至全天下所有部落之成員都親睦起來。

這樣的遠古先王確實是令人心馳神往的。可惜的是，堯不過是歷史化了的神話人物！

《尚書》的傳誦者們用盡全力塑造的形象，當屬光彩奪目的周公。

周公爲文王第四子，一稱叔旦，因埰邑在周（今陝西岐山北），故稱周公。他曾輔佐武王伐商，多所建功。武王死，以成王年幼，由他攝理政事。武王之弟管叔、蔡叔等懷疑他有篡權之意，起而反對，散佈流言蜚語，紂子武庚乘機勾結管、蔡和東夷部族聯合反叛。他親率大軍東征，三年討平叛亂。又派召公經營洛邑（今河南洛陽），駐軍八師，對殷頑民加强監視，稱成周。他全面實行封邦建國方針，先後建置七十一國，包括同姓五十五人，異姓十六人，作爲捍衛王室的屏障。相傳，歸政成王後，周公主要精力用於制定禮樂，建立各種典章制度，使西周的統治得以鞏固和加强。

我們並不否認周公在歷史上的偉大作用，也不否認周公在理

---

① 《經典釋文》以爲九族爲上自高祖、下至玄孫。此處用許慎《五經異義》說。

性覺醒方面的積極貢獻，衹是想指出，在現存文獻中所表現出來的周公形象，已經積澱了極其豐厚的理想色彩。在周初，周公是集政治權力與宗教權力於一身式的人物，具有相當濃鬱的巫師色彩。可是，在現在流傳下來的《尚書》中，周公身上的宗教色彩被淡化，而理性色彩則得到了突出與强化。

經過歷代《尚書》傳誦者的努力，周公大力倡導的“敬德保民”，成爲“德政”的偉大旗手。在《尚書·無逸》中，周公反復强調“保民”（“懷保小民”）的重要性。而若要保民，則必須把民的痛苦視爲自己的痛苦，不要貪圖安逸，不要恣意妄爲；要“知稼穡之艱難”、“知小人之依”；要體察民意民情，關心民众的疾苦，尤其要照顧好孤寡老人。周公還把能不能“保民”，作爲判斷政治得失的尺度。他在《酒誥》中説：“人無於水監，當於民監。”

據《尚書》傳誦者們的看法，周公之所以如此，是汲取殷商滅亡的歷史教訓，認識到民在社會大變革中的作用，開始注意從民情民意中發現天意，將天的權威與現世道德和群體生存緊密聯繫起來了。周公形象的塑造，其意義就在於此。

將天的權威與現世道德和群體生存相聯繫，對社會意識産生了的深遠影響。在天人相通的觀念背景下，萌發了“民爲神主”（《左傳·桓公六年》）的認識，這種認識慢慢地發展爲“天人感應”的理論。在此基礎上，又發展出修人事以應天命的觀念。

就這樣，《尚書》爲人們提供了一種“歷史生活”的法則。

第五節　三《禮》與社會生活的原則

“五經”之“禮”，漢代時指《儀禮》，後世指《禮記》，本文中則合指“三禮”（《周禮》、《儀禮》、《禮記》）。

《周禮》爲周王室官制和戰國時代各國制度的匯編。原名《周官》，西漢時列爲五經之一，原尊稱《周官經》，因此書在西漢末列於經而歸於禮類，故又稱《周禮》。全書共六篇，即《天官冢宰》、《地官司徒》、《春官宗伯》、《夏官司馬》、《秋官司寇》、《冬官司空》，按照儒家政治理想講述周王室官制和戰國各國政治制度。西漢時，河間獻王得《周禮》，缺《冬官》，以《考工記》補之。關於《周禮》的成書，古文經學家認爲是周公所作，殆有後人的附會；今文經學家或認爲出於戰國，或認爲是劉歆僞造。據近人考證，《周禮》所記官制與周代時有不合，當爲戰國時代的作品。

《儀禮》是春秋戰國時代部分禮制文章的匯編。又稱《士禮》、《禮》，或尊稱《禮經》。共一七篇，分别記載社會上層冠、婚、喪、祭、朝、聘、射、鄉諸禮儀，可以從中考察古代親族關係、宗法思想和各種禮儀制度。關於《儀禮》的成書，或説周公所作，或説孔子訂定，均爲附會之辭。據近人考證當爲戰國初期至中葉的作品。《儀禮》在諸經中訛脱最多，在漢代有戴德本、戴聖本和劉向别録本，各本篇章次第都不同。

《禮記》爲秦漢以前各種禮儀論著的選集。漢以前，注解和説明古書的書，均稱“記”。《禮記》當爲注解《禮經》之書。《禮記》包括《曲禮》、《檀弓》、《王制》、《月令》等四九篇，多

是孔子弟子及其後學所記，亦有採自先秦古籍者，是研究中國古代政治制度、社會狀況、儒家學派和文物制度的重要文獻。漢代已有百數十篇，傳抄本有西漢戴德編纂的《大戴記》八五篇，今本僅存三九篇；戴聖編纂的《小戴記》四九篇流傳至今。《十三經注疏》中之《禮記》即《小戴記》。

"三禮"是關於"禮"的著作。但是，"禮"是什麼？在經學中，曾經有過許多關於"禮"的解説，其特徵是"禮"的內容越來越寬泛。

許慎《説文解字》："禮，履也，所以事神致福也。"

孔穎達《禮記正義》引皇侃："禮有三起：'禮理'起於太一，'禮事'起於遂皇，'禮名'起於黄帝。"所謂"禮理"，即禮中所體現出的上下、尊卑、貴賤原則；所謂"太一"，即天地未分之前。

章太炎《檢論·禮隆殺論》："禮者，法度之通名，大别則官制、刑法儀式是也。"①

劉師培《古政原論》："上古之時，禮原於俗。典禮變遷，可考民風之同異。"②

其實，最狹義、最原始的"禮"是祭祀的儀節。在甲骨卜辭中，"禮"作"豐"，上部象徵祭祀所用的兩串玉，下部"豆"是一種盛食物的祭器。

由於"禮"最初是宗教祭祀，而最早主持這種祭祀的是巫

---

① 劉夢溪主編《中國現代學術經典·章太炎卷》第185頁，河北教育出版社1996年。

② 劉夢溪主編：《中國現代學術經典·黄侃、劉師培卷》第707頁，河北教育出版社1996年。

史，那麼，掌握“禮”、研究“禮”就是巫史們的專職了。《周禮》載有大史、小史、内史、外史、御史等史官，其中如内史等主要負責神事、占卜並參與禮事。《禮記·王制》云：“大史典禮，執簡記，奉諱惡。”《禮記·郊特牲》云：“禮之所尊，尊其義也；失其義，陳其事，祝史之事也。”此處説的是周代的情形，上溯殷商，神職人員對於“禮”當更爲重要。這是不言而喻的。

從甲骨卜辭來看，殷商之“禮”主要有“郊”、“社”、“帝”、“殷”、“蒸”等等。

“郊”就是野外祭天的禮典。祭天於郊，在山上或平原築壇舉行，燔柴昇天，問及晴雨。殷商時，爲了求雨，有時還要焚巫。郊禮自殷至西周相沿不廢。東周時，《春秋》記載魯僖公三十一年起舉行過多次郊祭，《公羊傳》稱其“非禮”。可見郊禮是王朝大典。

“社”是封土祭地的禮典。“社”就是封土高起爲壇，壇之周圍壘有矮墻，有門窗，成宫形，上無屋頂，外植樹叢，是邦國都鄙分疆劃界的象徵。《禮記·祭法》云：“王爲群姓立社曰大社，王自爲立社曰王社，諸侯爲百姓立社曰國社，諸侯自爲立社曰侯社，大夫以下成群立社曰置社。”

“帝”是祭祖先以配上帝的禮典。殷人以爲王死昇天，喪禮結束後便開始舉行“帝”祭，以先王配祭上帝。它本是王朝大典，西周以後，配天之儀逐漸遺落，而諸侯也用此禮。“殷”是合祭歷代祖先的禮典。殷商與西周都有殷祭，但有所不同。

“蒸”是薦新於宗廟的禮典。稻麥登場，新酒釀成，先要薦進於宗廟，讓祖先“嘗新”。這是一個自殷商至春秋一直舉行的禮典。

周禮是對殷商之禮的揚棄。周代統治者在奪取殷商王朝的政權後，爲了鎮壓被征服的東方民族和防止周民族内部的矛盾，以種姓爲基礎推行國野制，以血緣爲基礎推行等級制，並以此對殷商之“禮”進行了重大的改動，從而確定了對古代中國影響深遠的禮樂制度。

相傳，這一偉大的變革完成於周公之手：

先君周公制周禮。(《左傳·文公十八年》載魯人語)

周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建衛侯，五年營成周，六年製禮作樂。(《隋書·李德林傳》引《尚書大傳》)

武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下。六年，朝諸侯於明堂，製作禮樂，頒度量，而天下大服。(《禮記·明堂位》)

然而，傳説中的所謂周公製定禮，僅僅是設計了藍圖，並没系統的文字表述。《左傳·昭公二年》記載晉侯使韓起聘於魯，“觀書於大史氏，見《易》、《象》與《魯春秋》”，韓起説：“周禮盡在魯矣！”可知那時並没用關於周代之禮的專門著作。

對於殷禮與周禮的區别，人們通常認爲：殷禮事鬼，周禮事人。然而事奉鬼神之殷禮，不可能不包含某種倫理道德的成分；而周公之禮也不能不帶有原始宗教的胎記。《大戴禮記·五帝德》記載學生宰我問孔子堯舜時期的政治情況，孔子回答説：“伯夷主禮，以節天下。”儘管堯舜時期的政治情況很難確知，但悟性極高的孔子，一語道破“禮”集原始宗教、社會政治、倫理道德於一身的特徵。問題僅僅在於，在不同的歷史時期，其内部的比

例會發生變化。我們也可以换一種説法：從社會功能方面看，禮的作用表現在原始宗教、社會政治、倫理道德三個層面上。殷禮的功能當然是側重於原始宗教方面，而周禮則側重於社會政治、倫理道德，即行爲規範。

請看《儀禮·士冠禮》：

戒賓曰："某有子某，將加佈於其首，願吾子之教之也。"賓對曰："某不敏，恐不能共事，以病吾子，敢辭。"主人曰："某猶願吾子之終教之也。"賓對曰："吾子重有命，某敢不從！"

宿曰："某將加佈於某子之首，吾子將莅之，敢宿。"賓對曰："某敢不夙興！"

始加，祝曰："令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。"

再加曰："吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。"

三加曰："以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黄耇無疆，受天之慶。"

醴辭曰："甘醴惟厚，嘉薦令芳。拜受祭之，以定爾祥。承天之休，壽考不忘！"

醮辭曰："旨酒既清，嘉薦亶時。始加元服，兄弟具來。孝友時格，永乃保之。"

再醮曰："旨酒既湑，嘉薦伊脯。乃申爾服，禮儀有序。祭此嘉爵，承天之祜。"

三醮曰："旨酒令芳，籩豆有楚。咸加爾服，肴升折俎。承天之慶，受福無疆。"

字辭曰："禮儀既備，令月吉日，昭告爾字。爰字孔嘉，髦士攸宜。宜之於假，永受保之，曰伯某甫。"仲叔季，唯當所當。

古代貴族青年到二十歲爲成年，舉行加冠儀式，並且起字，表示其已成年，開始享受成年人之權利並承擔相應之義務。這一禮俗是從氏族社會之宗教儀式"成丁禮"發展而來。此處節選其賓主之辭及儀式中種種祝辭，其文辭整飭典雅，頗近《詩經·小雅》，完全没有宗教氣氛。

由於適應了新形勢的需要，周公對殷禮的改革以及對周禮的基本設想得到了相當廣泛的認同，將禮的重點放在社會政治方面被認爲是理所當然的，並且，這種觀念還被不斷地豐富發展。春秋前期，以博通古今而頗負時譽的人物，都十分强調禮對政治的指導作用：

禮，國之干也。敬，禮之輿也。不敬則禮不行，禮不行則上下昏，何以長世？（《左傳·僖公十一年》載周内史過語）

禮以體政，政以正民，是以政成而民聽，易則生亂。（《左傳·桓公二年》載晉大夫師服語）

夫禮，國之紀也，國無紀不可以終。（《國語·晉語》載衛卿寧莊子語）

會朝，禮之經也。禮，政之輿也。政，身之守也。怠禮失政，失政不立，是以亂也。（《左傳·襄公二十一年》載晉卿叔向語）

《左傳·昭公五年》的一段記載是相當耐人尋味的：

（昭）公如晉，自郊勞至於贈賄，無失禮。晉侯問女叔齊曰："魯侯不亦善於禮乎?"對曰："魯侯焉知禮?"公曰："何為? 自郊勞至於贈賄，禮無違者，何故不知?"對曰："是儀也，不可謂禮。禮，所以守其國，行其政令，無失其民者也。今政令在家，不能取也。有子家羈，弗能用也。好大國之盟，凌虐小國。利人之難，不知其私。公室四分，民食於他。思莫在公，不圖其終。為國君，難將及身，不恤其所。禮之本末，將於是乎在，而屑屑焉習儀以亟。言善於禮，不亦遠乎?"君子謂："叔侯於是乎知禮。"

這段對話表現了兩種對立的看法。晉平公所説的禮，僅僅是一種儀式（禮本來就是祭祀各種神靈的禮儀）；而女叔齊所説的禮，是國家及個人的社會政治，它決不是什麼形式上的東西。

需要我們討論的是，這種社會政治的内涵是什麼呢? 是宗法制。

周代的宗法制是維護貴族世襲統治的一種制度。它是由父系家長制演變而成，周王自稱天子，王位由嫡長子繼承，稱爲天下的大宗，是同姓貴族的最高家長，也掌握着國家的軍權和政權。天子的庶子分封爲諸侯，對天子爲小宗，在自己的諸侯國裏則爲大宗，其職位亦由嫡長子繼承，他們以國名爲氏。諸侯的庶子分封爲卿大夫，對諸侯爲小宗，在本家則爲大宗，其職位亦由嫡長子繼承，他們以官職、邑名、輩分等爲氏。從卿大夫到士，其大宗與小宗的關係與上同。這些世襲的嫡長子，稱爲宗子。他們掌握本族財産，負責本族的祭祀，管理本族成員，同時代表貴族統

治屬民。

宗法制的建立依賴於血緣關係，它的社會心理基礎是“親親”的道德意識。因此，從理論邏輯上來講，越是强調禮的社會政治功能，就越是推動人們去重視人類的道德意識。如果說，將禮的重點從原始宗教移到社會政治是一種歷史的必然，那麽，再將禮的重點從社會政治移到倫理道德也是一種歷史的必然。當然，這種“移動”最初是不自覺的。如果没用外界的强烈刺激，這也許是一個比較漫長的歷史進程。

幸好，春秋時期的思想家們在不斷地感受到“强烈的外界刺激”。隨着社會矛盾的激化，隨着“禮崩樂壞”的局面的日益嚴重，爲了適應社會政治形勢的需要，許多有識之士已經在開始自覺地發掘“禮”中之“德性”（注重民生），這是一種極其重要的文化動嚮。

如，《春秋·文公六年》記有“閏月不告月”之事。《左傳》作者批評說：“閏月不告朔，非禮也。閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道於是乎在矣。不告潤朔，棄時政也，何以爲民？”以嚴格規範等級爲特徵的“禮”，此處具有了注重“厚生”、“生民”的道德色彩。

又如，魯國在宣公十五年“初税畝”。《左傳》作者批評說：“非禮也。穀出不過籍，以豐財也。”孔穎達《正義》對此解釋說：“欲以豐民之財，故不多税也。”

孔子將這種發掘推嚮了極致。作爲一位平民出身的思想家，孔子在禮治思想方面超越了春秋時代的貴族政治家。在孔子這裏，禮不僅僅是在全社會推行的政治制度，而且還是維護民衆利益的手段。在某種程度上，貴族時代的親親原則讓位於具有平民

色彩的仁民原則了。比如，據《左傳·哀公十一年》記載，孔子就曾批評當時的執政者季康子在收取賦税方面“不度於禮而貪冒無厭”，指出：“君子之行也，度於禮。施取其源，事舉其中，斂從其薄。”

可以説，春秋時期知識界有關“禮”的種種論述，爲理性的勃興奠定了行爲規範方面的基石。

第六節　《春秋》與評判是非的原則

《春秋》是現存最早的中國古代編年體歷史著作，全書約一萬六千多字。《春秋》記事起於魯隱公元年（前 722），終於魯哀公十四年（前 481），計 242 年，以魯國爲主體，兼及他國。它按魯國國君“十二公”（隱公、桓公、莊公、閔公、僖公、文公、宣公、成公、襄公、昭公、定公、哀公）的順序，分年記事，“以事繫日，以日繫月，以月繫時，以時繫年”（杜預《春秋左傳集解·序》），是後代編年史的濫觴。

在中國歷史上有一樁爭論了近兩千年的公案，即孔子與《春秋》的關係。

通常以爲，《春秋》是孔子根據《魯春秋》修訂而成的。今人楊伯峻先生則力主孔子未修《春秋》之説，他在其《春秋左傳注·序》中，提出了不少有價值的看法，很值得進一步討論。我們在此摘引一些。

《春秋》記載二百四十二年的大事，在魯國經歷十二個君主，作爲魯國史書，《春秋》經歷了衆多史學家之手，其文風不可能一致。如，隱公、桓公時，非魯國之卿大夫無論盟會、征伐都不

寫卿大夫之名，而《春秋·文公二十二年》"及齊高傒盟於防"，這是和外國結盟而寫出其姓名的開始；《春秋·文公八年》"公子遂會晉大夫趙盾於衡雍"，此處連魯國之外的卿大夫都寫出其姓名了。其次，楚國君，《春秋》在文公九年之前都稱"楚人"，《春秋·文公九年》一則書"楚人伐鄭"，一則説"楚子使椒來聘"，書"楚人"、"楚子"同在一年；而《春秋·宣公五年》以後就都書"楚子"了。如果孔子真的修訂過《春秋》，爲何不將文風統一起來？

《公羊傳·昭公十二年》載："十有二年春，齊高偃帥師納北燕伯於陽。'伯於陽'者何？公子陽生也。子曰：'我乃知之矣。'在側者曰：'子苟知之，何以不革？'曰：'如爾所不知何？'"何休注云："子謂孔子。時孔子年二十三，具知其事。"依孔子之意，"伯於陽"應爲"公子陽生"，孔子親見其事，魯史有誤而不改。那麼，孔子究竟修訂了《春秋》没有呢？俞正燮在《癸巳類稿》卷二《〈春秋〉不告不書義》針對這類問題曾發問道："策書參錯，孔子何以不訂正之？"

還有一個更爲生動的例子。《春秋·僖公十六年》："春王正月戊申朔，隕石於宋五。"《公羊傳》解釋説："曷爲先言'隕'而後言'石'？隕石記聞，聞其磌然；視之，則石；察之，則五。"《穀梁傳》解釋説："先隕而後石，何也？隕而後石也。於宋竟（境）之内，曰宋；後數，散辭也，耳治也。"董仲舒《春秋繁露·深察名號》曰："《春秋》辨物之理以正其名。名物如其實，不失秋毫之末。故名'隕石'，則後其五。……聖人之謹於正名如此。君子於其言，無所苟而已。""君子於其言，無所苟而已"，本是孔子對學生子路説的話，見《論語·子路》。董仲舒搬來用以

説明《春秋》的一字一句都有重大的意義。然而，《史通·惑經》引《竹書紀年》也作“隕石於宋五”。難道《竹書紀年》也是經過孔子之手修訂的嗎?

《左傳·襄公二十年》記載了這樣一個故事：

衛寧惠子疾，召悼子曰："吾得罪於君，悔而無及也。名藏在諸侯之策，曰：'孫林父、寧殖出其君。'君入則掩之。若能掩之，則吾子也。若不能，猶有鬼神，吾有餒而已，不來食矣。"悼子許諾，惠子遂卒。

依據這段文字，孫林父、寧殖當初逐出衛獻公，諸侯史書都書“衛孫林父、寧殖出其君”，這是寧殖自己也知道的。他臨死之前迫切地期望兒子恢復衛獻公之位，以此爲他洗刷這一臭名。寧殖以“不來食”（不享受祭祀）來要挾兒子這樣作，寧喜（即悼子）果然於襄公二十六年殺掉衛殤公，復立衛獻公。而今本《春秋·襄公十四年》曰：“衛侯出奔齊。”不罪寧殖，而罪衛獻公。這一定是“掩之”的結果。如果孔子真的修訂過《春秋》，爲什麽不保留“衛孫林父、寧殖出其君“的原文原事呢?

根據以上種種分析，楊伯峻先生認爲，孔子並沒有修訂《春秋》，僅僅是以之爲教材而已①。

孔子以《春秋》爲教材授徒講學。儘管《春秋》記事過於簡略，近似於今日報刊上的“標題新聞”，但它在文化史上的意義是不容否定的。《春秋》以文字的形式，牢固地確立了“人”在

① 參見楊伯峻《春秋左傳注·前言》，中華書局 1983 年版。

歷史上的地位。從此之後，歷史不再是關於“神”的種種傳説，也不再僅僅是關於“輩分”（權力承續）的記憶，而是“人”的有目的的活動。儘管《春秋》中記録了許多宗教儀式，《春秋》記載求雨之“雩”多達21次，表明史學家並没有完全擺脱“神”的影響，但人類畢竟“走進”了歷史。這正是人類自我意識得到進一步提高的表現。

不僅如此，《春秋》還從“神”手中奪回了對於人物以及事件的評判權，而把這種權力牢牢地掌握在自己手中。上帝失去了人類“仲裁者”的尊榮，衹能可憐兮兮地在一旁觀看人類歷史的演進。

《春秋》對於人物及事件的評判，主要是通過一系列微妙的筆法進行的。《春秋》雖文字簡短，但寓有褒貶之意（即所謂“微言大義”），後世稱爲“春秋筆法”，爲歷代史學家所崇尚。

爲了説明《春秋》的“微言大義”，現以“定公元年無正月”一事爲例。

根據《春秋》通例，一般在新君即位之年書“王正月”，即使其月無事可記載，也要書其“首時”，意在標示正統，説明“一年不二君”，又“不可曠年無君”（《春秋公羊傳·文公九年》）。如，《春秋·隱公元年》：“春，王正月。三月，公及邾儀父盟於蔑。”再如，《春秋·莊公元年》：“春，王正月。二月，夫人孫（遜）於齊。”但是，在這些“正月”裏並没有記事。

引人注目的是，魯定公元年例外。《春秋·定公元年》：“王三月，晉人執宋仲幾於京師。”没有“王正月”之語。這個問題曾在經學史上引起過討論，其實，問題並不複雜。《公羊傳》解釋説：“定公何以無正月？正月者，正即位也。定無正月者，即位

後也。即位何以後？昭公在外，得入不得入，未可知也。曷爲未可知？在季氏也。”《穀梁傳》解釋説：“不言正月，定無正也。定之無正何也？昭公之終非正終也，定之始非正始也。昭無正終，故定無正始。”

據《左傳》的記載，魯昭公（魯定公之父）想除掉權卿季氏，没有成功，自己反倒被迫常年流亡在外，最後客死於晉國。魯昭公死後的第二年六月癸亥日，其靈柩纔返回魯國，昭公於同年同月戊辰日得以正式即位。其結果是：魯國在昭公元年一月至六月戊辰日之間没有正式的國君。因此，《春秋·定公元年》没有“王正月”之語，以表示魯國之“君統”一度中斷。

這就是所謂的“春秋筆法”。

由“定公元年無正月”的問題，我們又很自然地想到了《春秋》中“公即位”的問題。

就常理而言，新君即位之事是應該見之於《春秋》的。《春秋》共記載了魯國十二公，其中，桓公、文公、宣公、成公、襄公、昭公、定公與哀公之元年有“公即位”之語，而隱公、莊公、閔公、僖公之元年没有“公即位”之語。難道《春秋》的編撰者竟然會出現如此大的疏忽嗎？

其實，這體現了《春秋》有這樣一條編撰原則：“先君不以道終，而己不得備即位之禮者”①，其元年不書“公即位”。

下面我們具體分析一番。

《史記·魯周公世家》載，魯惠公死時，太子子允年少，惠公長庶子息姑攝政，行君事，是爲隱公。據此，隱公屬於“己不得

① “先君不以道終”二句：參見蘇軾《三傳義·問定何以無正月》。

備即位之禮者”，故《春秋·隱公元年》僅書“元年春，王正月”，未書“公即位”。

《左傳·桓公十八年》載，魯桓公夫人文姜與其兄齊襄公私通，和謀害死魯桓公於齊；桓公之子爲莊公。據此，莊公屬於“先君不以道終”這種情況，故《春秋·莊公元年》僅書“元年春，王正月”，未書“公即位”。

《左傳·莊公三十二年》及《史記·魯周公世家》載，魯莊公死後，其弟慶父殺太子般，立莊公庶子子開，是爲閔公。據此，閔公屬於“己不得備即位之禮者”，故《春秋·閔公元年》僅書“元年春，王正月”，未書“公即位”。

《左傳·閔公二年》載，魯閔公縱容其傅奪他人之田，被失田者刺殺；閔公死，僖公立。據此，僖公屬於“先君不以道終”這種情況，故《春秋·僖公元年》僅書“元年春，王正月”，未書“公即位”。

這也是所謂的“春秋筆法”。

這種“春秋筆法”還有更爲精緻的體現。

據《左傳·莊公十九年》記載，其時，衛國之女嫁給陳宣公爲夫人，魯國以女陪嫁（古稱“媵”），魯莊公派公子結護送前往；行至鄄（衛邑），公子結聞知齊侯與宋公有盟會，便派他人代替自己護送陪嫁之女，而自己則代表魯國參與盟會。《春秋·莊公十九年》記載此事說：“秋，公子結媵陳人之婦與鄄，遂及齊侯、宋公盟。”《公羊傳》對此解釋說：“媵不書。此何以書？爲其有遂事書。大夫無遂事。此其言‘遂’何？聘禮：大夫受命不受辭。出竟（境）有可以安社稷、利國家者，則專之可也。”

可見，此處的“遂”字是褒義，有稱贊其當機立斷之意。然

而，同樣的“遂”字有時則是貶義。

據《左傳·僖公三十年》記載，魯僖公派公子遂出使於周，而公子遂途中自作主張地去了晉國。《春秋·僖公三十年》記載此事說：“公子遂如京師，遂如晉。”《公羊傳》對此解釋說：“大夫無遂事。此其言遂何？公不得爲政爾。”何休注釋說：“不從公政令也。時見使如京師而横生事，矯君命聘晉，故嫉其驕蹇自專。”則此處的“遂”字，是譏諷其獨斷專行。

《春秋》對於人物與事件的評判是有原則的。《史記·太史公自序》引董仲舒語，稱《春秋》之義是“貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣”。用孔子自己的話說，就是“正名”：

> 子路曰：“衛君待子而為政，子將先奚？”
>
> 子曰：“必也正名乎！”
>
> 子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”
>
> 子曰：“野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。”（《論語·子路》）

儘管人們可以批評《春秋》中的“正名”的原則，但是，這畢竟是人類對於自身歷史的第一次系統評價，而這種評價的標準又是由人自己制定的。對於“嬰兒”的第一聲啼哭，我們怎麽能提出苛刻的要求呢？

對於這種“春秋筆法”，偉大的史學家司馬遷有深切的體會，

他在《史記·孔子世家》中寫道：

子曰："弗乎，弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何自見於後世哉！"乃因《史記》作《春秋》，上至隱公，下至哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭而指博，故吴楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰"子"；踐土之會實召周天子，而《春秋》諱之曰"天子狩於河陽"，推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之，《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。

儘管我們不同意司馬遷的孔子作《春秋》之説，但我們同意司馬遷所表述的這樣一個事實：《春秋》爲先秦理想精神的勃興提供了一種裁判的圭臬。用莊子的話説，就是"《春秋》以道名分"（《莊子·天下》）。

這種將《春秋》視爲最高的裁決者的觀念，在後代還有一些極端的表現，"《春秋》決獄"即是一例。

《春秋》決獄是漢代斷獄的一種方法和制度，亦稱《春秋》折獄、經義折獄、引經決獄，即除依照法令斷獄以外，還直接引用儒家經典《春秋》作爲審判的依據。其倡導者是董仲舒。他利用自己較高的儒學聲譽和社會地位，首先從《春秋》裏尋找理論依據，用"聖人"名義修改與經義相抵觸的法律，決斷案件，從而使春秋決獄制度逐漸形成。據《漢書》的有關記載，當時不少人採用春秋決獄法斷獄，救活了一批人。但《春秋》決獄法用穿鑿附會的方式以儒家經典來判斷是否有罪，有較大的主觀性，隨着封建法制的日益完善，它便退出了歷史舞臺。

可以認爲，《春秋》決獄之法不過是先秦時期以《春秋》斷是非觀念的一種延續與衍變。

第二章　捫心自問:"我"是什麼

"人"始終是中國哲學思索的核心。"人"是什麼? 或者說:"我"是什麼? 這一問題的提出是先秦理性覺醒的重要標誌之一;而對於這一問題的解答,則是先秦理性精神向縱深發展的先決條件。基於不同的文化背景,先秦思想家對"自我"的思考得出不同的結論,其結果是共同完成了"人"在三個坐標系上的定位,即在社會關係中的定位、在自我反思中的定位及其在宇宙自然間的定位。

第一節　人與獸的訣別

法國哲學家費爾巴哈曾說過:"上帝不外乎就是人之被人格化了的、被表象成爲一個存在者的神性或屬神性。"①

費爾巴哈的這句名言曾經被人們廣泛地引用,人們不加思索地認爲,所謂"造"神,當然是以"人"的特徵爲基礎。也就是說,人根據自己的身材來爲神製作衣服。其實,從歷史的發展過程來看,人類最初的造神運動,恰恰不是依據自身,而是依據動物。

作爲象形字,"人"象側立人形,其頭、臂、脛皆備,其形態不以手足並用來爬行,這樣便與禽獸有了區別。從文字發生學

① 《費爾巴哈哲學著作選集》下卷第325頁,商務印書館1984年

的角度來看，“人”字的出現是人區别於禽獸的自我意識自覺的結果，而這是一個十分漫長的歷史進程。

在先秦哲人的記憶裏，人與禽獸未分離之前，曾有一個“混沌”的歷史階段。

莊子曾滿懷深情地描述遠古“泰氏”時的情景：

其卧徐徐，其覺於於，一以己為馬，一以己為牛。（《莊子·應帝王》）

在那人獸不分的時代，先人們認爲自己是動物的親兄弟、親父子，動物圖騰便在此基礎上産生了。我們有理由認爲，最早的宗教形式是動物圖騰崇拜，最早的神話是動物圖騰神話。

圖騰（totem）的原始本義，源於印第安語，即“我的親屬”之意。因此，動物圖騰崇拜的第一層含義是某種動物是我的親屬；再向下發展，動物圖騰崇拜的第二層含義是某種動物是我的祖先，並進而有了本群落起源於某種動物的傳説（神話）；最後，它的第三層含義是某種動物是我的保護神，此時，人們雖然已經開始意識到自己與動物的區别，但由於圖騰祖先的觀念根深蒂固，原有的圖騰祖先便昇格爲氏族或部落的保護神。

動物圖騰崇拜在民俗中打下了深深的烙印。先秦時期越人的文身古俗可以作出證明：

越王勾踐，剪髮文身。（《墨子·公孟》）

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。（《莊子·

逍遥遊》)

越，方外之地，斷髮文身之民也。(《漢書·嚴助傳》)

越人爲什麽要文身呢？將古籍中的零星記載聯繫起來考察，基本上可以作出這樣的結論：越人自認爲是大禹的後代，而在圖騰崇拜的系統中，大禹與龍相聯繫，越人用文身之法表示自己是"龍子"，以趨利避害。因此，《説文解字》説："南蠻，蛇種。"又説："閩，東南越，蛇種也。"所謂"蛇種"，用今天的話來説，就是以蛇爲圖騰。

這種古老的動物圖騰意識，在後人的筆記小説中還留有痕迹。如，《博物志》卷二載："江陵有猛人，能化爲虎。俗曰：虎化爲人，好著紫葛，人足無踵。"這裏講的人與虎之間的相互"轉化"，正是古老的動物圖騰崇拜遺迹。

即使經過了長期的歷史發展，認爲自己的民族是某種動物之後代的神奇觀念，仍以其强大的生命力存在於民間傳説之中，衹不過是發生了一些變異而已。

據雲南怒族民間傳説"蛇郎"，很古的時候，有一條大蛇變成一只小蟲爬到姑娘身邊聽她唱歌，姑娘要把小蟲打死，小蟲告訴姑娘，説它不是小蟲，而是一條蛇，如果她答應做它的妻子，它就可以變成人。姑娘答應了，大蛇變成了漂亮的小伙子，兩人成親後，生兒育女，就成了怒族的祖先。

據侗族民間傳説"龜婆孵蛋"，上古時候，世上没有人類，有四個龜婆先在寨角孵了四個蛋，其中三個壞了，衹剩下了一個好蛋，孵出了一個男孩；這四個龜婆不甘心，又在寨角孵了四個蛋，其中三個又壞了，衹剩下了一個好蛋，孵出了一個女孩。這

就是侗族的由來。

作爲祖先的這些“動物”，是作爲神被人們所崇拜的。

在古埃及的宗教和神話中，動物神佔據着主要位置。早在公元前3000年前埃及第一王朝時，古老的太陽神就被塑造爲完全的鷹形；而在第二王朝時期受到崇拜的大神“塞托”，也是一個奇形怪狀的動物；第四王朝著名法老卡夫拉的雕像，也有着鷹一樣的翅膀。可見，那時埃及人心目中的神並不是人形，而是採取了動物的形體。

直到今天，許多“神聖的動物”在埃及依然受到保護與崇拜。這在各民族的民間生活中，不是例外，而是通例。以蛇的故事爲例，它幾乎在世界各地區都被賦予某種神性。即使在人神同形現象比較發達的古希臘、羅馬，蛇也被視爲治病之神，雅典的衛城是由一條極大的蛇來防衛的，該地還盛行跳蛇的風俗。在古代克裏特，奉蛇爲地母，印度人、印地安人也都認爲蛇是神的化身。瑪雅人也崇拜蛇，並在祭壇上以人體犧牲來獻祭。

在中國早期文獻與神話傳説中，有關動物圖騰崇拜的記載比比皆是。這一點，在《山海經》中有集中的反映。在《山海經》編纂者們的筆下，許多神靈都是奇特的動物，或者與動物有關。例如，《南山經》中出現的動物，基本與鳥或龍有關，“其神狀皆鳥身而蛇首”，或“龍身而鳥首”，或“龍身而人面”。而《西山經》中出現的神靈則基本上與馬、牛、羊等有聯繫，它們“人面馬身”，或“人面牛身”，或“羊身人面”。這種差異，顯然與生存環境有關係。

在商周時代的神話美術中，動物形象佔有十分突出的地位。從青銅禮器上的紋樣與圖畫來看，其中即使偶有人形，也祇是在

獸形神的威勢下居於屈從地位，是可憐兮兮的配角。對此，考古學界認爲：在美術上，自商周兩代，種種的動物，或是動物身體的部分，構成裝飾美術單元的一大部分；另外還有些動物，則是神話性而爲自然界所無的，如饕餮、龍、鳳及其種種變形。商周的美術大致上是以動物形態爲支配形態的美術，商周神話與美術中的動物，具有宗教上與儀式上的意義。

不過，商周兩代的青銅禮器畢竟還是有一些不同的。李學勤先生分析説：

總的來説，商代的青銅器文飾，其風格以神秘莊嚴為主。所謂"商人尚鬼"，當時盛行帶有原始意味的祖先崇拜，商王憑藉神權統治人民。這種神權思想，通過青銅器文飾反映出來了。……西周時代，青銅器文飾的神秘色彩逐漸減退。春秋時代，蟠螭紋興起，逐漸佔據了統治地位，把其它花紋差不多都排擠掉了。……蟠螭紋是完全圖象化的文飾，它已經不再帶有任何神秘的色彩了。這在青銅器文飾的發展上，無疑是一次有重大意義的變革。春秋戰國之際的器物，還可以看到一些神話中的動物形象，……不過，神話儘管是神話，這些異獸卻没有商代神話動物那種令人生畏的意味了①。

隨着觀念的變化，動物神身上漸漸加强了"人的因素"，人獸同體的神靈漸漸成了主導，這在人類精神的發展歷史上具有相

① 李學勤《中國青銅器的奥秘》第 117－123 頁，商務印書館香港分館 1987 年。

當重大的意義。神話學的研究表明，與人神同形相比，人獸同體代表着某種更爲古老、更爲原始的信仰，人獸同體並不是人神同形的殘疾或退化，剛好相反，前者是後者得以形成的基礎。

從動物圖騰到人獸同體的變化過程，就是早期人類竭力從動物界中獨立出來的過程。以伏羲與女媧的形象爲例，一般而言，腰身以上通爲人形，穿袍子，戴冠帽，腰身以下則爲蛇軀或鱷龍軀幹。

馬王堆一號漢墓出土的帛畫是最爲生動的例證。在這幅帛畫上部（天的部分）的中央部分繪有一個醒目而顯赫的神靈，儘管對於其身份還没有形成定論，但是畫面特徵是有目共睹的：她（或他）披散頭髮，上身穿藍色袍子，下身卻是蛇體，長長的軀幹纏繞在其四周。可以認爲，這一神靈的繪畫者爲我們保留了較爲原始的宗教觀念，人獸（蛇）同體的傾嚮十分明顯。

人類在拼命掙脱動物界的過程中，將人獸同體推向了人神同形。在古希臘，人神同形的神靈徹底地採用了人類的外形，而且具有人的意志、欲望、性格，擁有超人的能力和達到自己目的的非凡手段。從歷史的發展進程來看，這種新一輪的造神運動，恰恰是人類自我意識進一步發展的必然結果。

由於神被“人化”的程度相當之深，有關他們的“故事”，往往直接反映了廣闊的社會生活，對他們的崇拜，實際上是人類自我意識的自然流露。奥林匹斯山上的諸神們，不再僅僅是自然力量的象徵，而且是社會力量的象徵。他們過着近似於凡人的生活，衹是更隨心所欲而已。他們的品性與作風，與那些古老的動物神靈很少有相同之處，他們喝酒、好色、爭鬬、喧鬧，完全如同古代的氏族貴族。人類藉助神靈充分地展示了自己。

在中國，人神同形則採取了另一種形式，即神話的歷史化。《左傳·昭公十七年》記載：

秋，郯子來朝，公與之宴。昭子問焉，曰：“少皞氏鳥名官，何故也?”郯子曰：“吾祖也，我知之。……我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也；祝鳩氏，司徒也；雎鳩氏，司馬也；鳲鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶻鳩氏，司事也。”

這是一個比較典型的神話歷史化的例子。神話裏的少皞，本來是一只凶猛的鷙鳥，在東方建立了一個鳥的王國，百鳥都是它的臣屬；可是到了歷史的記叙裏，少皞卻從鷙鳥變成了名爲“摯”的國王，而百鳥也變成了“以鳥紀”的百官。神話演變爲歷史的迹象，斑斑可尋。

在古代中國，對神話的“歷史化”處理不僅僅是一種解釋，而且還滲透到神話本身的結構之中，神話本身被轉化爲“古史”傳説。在中國神話裏，即使是最古老的神靈也被納入了“古史”傳説系統，並被普徧接受爲古代的著名人物，它們身上的“動物性”基本上被冲洗得乾乾凈凈（我們衹能在文獻中依稀感到舜的身上有“鳥”的影子，黄帝的身上有“熊”的影子，大禹的身上有“龍”或“蛇”的影子）；而以人的社會政治生活爲主題的“古史”，對於古老的自然之神和動物之神，如果無法把他們納入“古史”系統，就將其毫不客氣地排斥出“古史”系統。

在這樣一種“人化”和“世俗化”的過程中，各式各樣的新

老神靈或英雄重新排隊，組成一個井然有序的“帝系”，而每一位神靈在“帝系”中的地位，則基本上取決於崇奉者的勢力大小。

值得注意的是，這種歷史化的進程始於西周。那些不知名的史學家們，朦朧地感受到了時代的前進步伐，他們不再滿足於往古的動物神話，在他們充滿世俗智慧的筆下，遠古的神靈消失了，代之而出的是在人類社會中崛起的帝王與聖賢。到了後來，諸子百家的局面開始形成了，在人類理想精神的支撑下，他們對古代神話的殘餘部分給予了完全合理化的解釋，清除了古代神話中的原始思維與原始信仰的成分，完成了從神話到歷史的最後過渡，從而揭開了中國文明的新篇章。

可以說，中國遠古神靈日益“人化”的過程，就是先民們意識到自己與動物不同的過程（此時，先進的知識分子們已不再以某種動物是自己的祖先爲榮了）；而人神同形的故事成爲歷史的過程，就是先民們開始與神告别的過程。

第二節　人神關係的重新確立

“人”是什麽？這個問題落實到思考者個人身上，還可以轉化爲這樣一個問題：“我”是什麽？

“人”是什麽？最初的思考路綫是：“人”是如何出現的。人類最初的歷史都是神話的世界，西方有創世的上帝和人類始祖亞當與夏娃，中國則有開天辟地的盤古和以黄土造人的女媧。

《藝文類聚》卷一引《三五曆紀》：“天地渾如鷄子，盤古生其中。萬八千歲，天地開辟，陽清爲天，陰濁爲地。盤古在其

中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。"《繹史》卷一引《五運曆年紀》："元氣蒙鴻，萌芽滋生，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身：氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五岳，血液爲江河，筋脈爲地里（理），肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。"問題説得很清楚，"人"是創世者的造物，刻薄地説，是創世者身上的蝨子之屬。

《太平御覽》卷七八引《風俗通》："俗説天地開辟，未有人民。女媧摶黄土作人，劇務，力不暇供，乃引繩於絙泥中，舉以爲人。"

這種創世者以泥土造人的神話，在世界上許多國家和民族中都普徧存在，我國少數民族中也廣泛留傳着類似的古老傳説。如，彝族史詩《阿細人的先基》中叙述説，彝族便是男神阿熱和女神阿咪用泥捏造的。

既然"人"是創世者（神）的造物，自然也就該是創世者（神）的奴僕了，人衹能是神的工具。

然而，這種古老的信念在戰國之時終於受到了懷疑與挑戰。楚國大詩人屈原在《天問》中發難道："女媧有體，孰製匠之？"問題提得十分尖鋭：女媧製造了"人"之軀體，但是，女媧之"體"又是出於何者之手呢？屈原的提問中潛藏着這樣一種思想：即使"人"出於神造，但"神"（女媧）也是外力所造，這樣，人與神不就平等了嗎？

其實，在《尚書·秦誓》中對此有更爲大膽的説法：“惟人萬物之靈!”這種“萬物之靈”會心甘情願地作“神”的奴僕嗎?當然不會。在甲骨文與金文中，我們已經可以窺視到人類反抗神靈的蛛絲馬迹。學者們在甲骨文中發現了有自稱“一人”者（《殷墟文字甲編》2123片），而這“一人”是指武丁而言。而在晚期的卜辭中，殷王則自稱“余一人”。在金文中，“我”與“一人”連用，用於指稱帝王。這種惟我獨尊的狂妄自稱實際上是對神的一種挑戰[①]。

從字形上分析，“我”字的廣泛使用也是意味深長的。“我”字從戈，或許表示武裝自衛。“我”字第一人稱指嚮，表明作爲獨立的身體、思想及其財産已經得到了充分的認識，而卜辭與《尚書》中王者以“我”自謂的用法，暗示着在神與人類的關係之外還有另一種關係，即帝王與下民的關係。後來的歷史發展證明，神與人類的關係逐漸爲帝王與下民的關係所消解。從“人學”的發展歷程來看，我們對於封建專制主義應該有某種諒解，因爲它畢竟取代了神權專制主義。

時至春秋之際，甚至諸侯也敢於自稱“一人”或“余一人”了。據《左傳·哀公十六年》，孔子死，魯哀公至悼詞時自稱“余一人”。子贛批評説：“生不能用，死而誄之，非禮也；稱一人，非名也。君兩失之。”其實，如果我們不是拘泥於維護周禮的立場，便可以從魯哀公的自稱中感受的一種對個人地位與力量的張揚。帝王的惟我獨尊是對萬民的一種褻瀆，但同時也是對神靈的

---

① 參閲胡厚宣《重論“余一人”問題》，收王元化主編《釋中國》第3卷第1745－1766頁，上海文藝出版社1998年。

一種褻瀆。

在中國思想史上，老子是第一位將神拉下寶座的思想家。其關鍵在於，老子以"道"爲哲學殿堂上的最高概念，從而將神趕了出去。

老子的時代一直是爭論不休的問題，而老子的身世也籠罩着團團迷霧。大體來説，老子應略早於孔子，而《老子》雖然成書稍晚，但基本上記録了老子的思想[①]。

殷周以來，在傳統觀念中，"帝"曾經是最高的主宰，是主宰萬物之神，王者每每仰仗龜卜來傳達"帝"的旨意。而老子則率先對"帝"進行了清算，他用自己細密的天道理論將"帝"拉下了馬。雖然早已有人在懷疑它，但在老子之前，還没有誰如同他那樣在否定"帝"的至上權威時，以一個宇宙本體的概念來代替它。老子説：

道冲，而用之又弗盈也。淵兮似萬物之宗，……湛兮似或存。吾不知其誰之子也？象帝之先。(《老子·四章》)

老子在告訴人們：道是空虚無形的，而它的作用又是無窮無盡的。深沉呵，好似萬物的祖宗；隱約呵，若亡而實在存。我不知道它是誰的兒子，衹知道它顯像於"帝"之前。在老子這裏，衹有無窮無盡、永不枯竭的"道"，纔是支配萬物的祖宗，纔具有至高無上的權威，而一向被人們視爲萬物主宰的"帝"，竟然

① 參閲詹劍鋒《老子其人其書及其道論》第 19－103 頁，湖北人民出版社，1982 年。

降至一物的位置。在這裏，“帝”已經不是被懷疑，而是被“道”所否定和代替了。

西周以來，“天”也是一位令人敬畏的人格神。周室東遷以後，隨着周天子地位的動搖，“天”的威嚴也跟着動搖起來，但是，如同周天子還保持着“天下宗主”的虛名一樣，“天”的尊嚴也在慣性中勉强維持着。然而，到了老子那裏，“天”的傳統的宗教色彩則完全消解了。老子說：

天地不仁，以萬物為芻狗。(《老子·五章》)

不仁即麻木，《素問·痹論》：“不痛不仁。”芻狗是以草紮成之狗，用於祭祀。蘇轍《老子解》：“結芻爲狗，設之於祭祀，盡飾以奉之。夫豈愛之？適時然也。既事而棄之，行者踐之。夫豈惡之？亦適然也。”老子以爲：天地是麻木的，把萬物視爲用草紮成的狗而已。這樣，老子不僅剥去了“天”的人格神尊嚴，而且，還勇敢地賦予“天”以新的含義：天地不過是自然運化的一種形式；自然界的一切事物，都依據自然界的發展規律自成自化，無需有任何臨駕於其上的主宰來發號施令；自然界的一切都是自然而然的，没有任何喜怒哀樂之情。

對於“鬼神”，老子也同樣用“道”來消解。他說：

以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。(《老子·六十章》)。

祇要體“道”的聖人以“道”君臨天下，鬼神便毫無作用。這種

以"道"制鬼神的提法，石破天驚，驚世駭俗。

十分明顯，神與人類同時來到世上，但後來人又與神主動分手了。

對於這一偉大的告別，考古學爲我們發掘出許多了生動的藝術説明。在中國青銅時代的"藝術品"中，神靈的形象處處可見。這些神靈往往與生殖崇拜、動物圖騰相結合，構成了一個面目猙獰的神權世界。這正好印證了《左傳·宣公三年》所載王孫滿的一段話：

> 昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦。故民入川澤山林，不逢不若，螭魅罔兩，莫能逢之。用能協於上下，以承天休。

這段話雖然古奥，但基本意思是明顯的：夏鼎上的"百物"就是能驅散"螭魅罔兩（魍魎）"之"神"。從這種認識出發再考察三代銅器，便會對其神靈造型的猙獰之美有更深的體會了。如果我們在三代銅器之林中徘徊瀏覽，都會被這些神器上的恐怖形象所威懾。這種威懾力不是來自其形象之怪異，而是來自一種超現實的神權，它體現了一種無限的、原始的宗教情感。

三代銅器上的神靈，充斥於整個"世界"，没有天上、人間、地下的任何界限。然而，春秋中期以後，情況發生了意味深長的變化。從春秋晚期起，青銅禮器等許多工藝品上突然涌現出許多描繪人間活動的場面，並日益成爲造型藝術的重要內容；而過去那些表現諸神的圖案，則越來越不重要了。這是人類在藝術中表現自身的開始，它當然與人類認識自身價值的提高有根本關係。

從戰國時期出土文物來看，人類的社會生活得到了越來越充分的表現。時至戰國晚期，具有日常生活意義的題材越來越多了，人類似乎已經將神靈趕到另一個世界裏去了。儘管學術界對於把楚辭中的《招魂》之作者權判給屈原還是宋玉，遲遲未決，但卻在下面一點達成了共識：《招魂》已經明確地把世界分成天上、地下和人間三個部分，天帝在上空，地下爲幽都，而人間則是凡夫俗子的聚居之地。

認識發展的不平衡性是思想多樣性的重要原因之一。春秋之時，雖然對神的絶對信仰已經被動搖了，但有關神之學說仍然在流行。而作爲中國歷史上第一位民間知識分子的孔子，則多次表示了對神的懷疑與否定，以至於其弟子稱“子不語怪、力、亂、神”(《論語·述而》)。爲了維護人的尊嚴，孔子向神提出了挑戰，《論語》中保存了不少這方面的材料。如：

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不與祭，如不祭。”(《論語·八佾》)

季路問鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼?”(《論語·先進》)

樊遲問知，子曰：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”(《論語·雍也》)

子曰：“非其鬼神而祭之，諂也。”(《論語·為政》)

十分明顯，孔子認爲神是不存在的，祇是出於某種考慮而不便明說。《說苑·辯物》中爲我們保留了孔子與子貢的一番對話，很值得我們仔細回味：

子貢問孔子："死人有知無知也？"孔子曰："吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬也。賜欲知死人有知將無知也，死後自知之，猶未晚也。"

説死人有知，將妨礙活人的正常生活；説死人無知，將有傷風化，因此孔子不作正面回答。但是，後世儒者是可以體會到孔子之真心的。東漢王充在《論衡·薄葬》中分析説，"孔子非不知死生之實"，衹是擔心"開不孝之源"，"故不明死無知之實"。進一步説，孔子思想深處潛藏着這樣一種念頭：人不是神的工具，相反，神應當是人的工具。

正是基於這樣的念頭，孔子巧妙地對古代神話進行了曲解，藉以表達自己的政治理想：

宰我問於孔子："昔者予聞諸容伊令，黄帝三百年，請問黄帝者，人邪？抑非人邪？何以至於三百年乎？"孔子曰："……黄帝，少典之子也，曰軒轅，生而神靈，弱而能言，幼而慧齊，長而敦敏，成而聰明。治五氣，設五量，撫萬民，度四方。……生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年。故曰三百年。"（《大戴禮·五帝德》）

魯哀公問於孔子曰："吾聞古者有夔一足，其果信有一足乎？"孔子對曰："不也，夔非一足也。夔者忿戾惡心，人多不説喜也。雖然，其所以得免於人害者，以其信也。人皆曰：'獨此一，足矣。'夔非一足也，一而足也。"哀公曰："審而是，固足矣。"（《韓非子·外儲説左下》）

> 一曰：哀公問於孔子："吾聞夔一足，信乎？"曰："夔，人也，何故一足？彼其無他異，而獨通於聲。堯曰：'夔一而足矣，使為樂正。'故君子曰'夔有一，足'，非一足也。"（《韓非子·外儲說左下》）

這裏需要解釋一下。據《山海經》記載，"夔"本是牛，因其皮可以蒙鼓，聲畏鬼神，故被尊崇爲神，後在禮儀文化的刺激下，"夔"又成爲掌管音樂之官；又由於遠古安置鼓時，以"木貫其中"而置於地上，這根樹鼓之木，便被理解爲"夔"之一足[①]。孔子對於"夔一足"的解釋，正說明他試圖通過曲解神話的方式來强大禮樂的重要性。

孔子對於神的否定，還表現在他對求神占卜持否定態度。殷周以來，"凡國之大事，先筮而後卜"（《周禮·春官》），人們通過卜筮的方法預知神意，以便按其意志行事，所以卜筮就成了溝通人神之間的橋梁。卜筮用龜，而龜越大越靈，這樣，龜就成了神物。《論語·公冶長》記載：魯國大夫臧文種爲大龜蓋了一間房子，裝飾得相當華美，孔子譏其爲"不知"。朱熹注曰："孔子言其不務民義，而諂瀆鬼神如此，安得爲'知'？"孔子否定龜爲神物，便是間接地否定了神的存在。

在先秦諸子中，祇有墨家學派大講鬼神，以至於有人將墨家學派稱爲"墨教"，這是耐人尋味的。

墨家學派的兼愛理論，與當時根深蒂固的宗族宗法關係水火不相容，因此，其難以在現實世界中找到可靠的權威支撑，不得

① 參閱劉敦願《從夔典樂到夔魍魎》，《文史哲》1980年6期。

不轉而求助於非現實的力量，而這種非現實的力量，衹能是鬼神。

墨子心中是否真的崇拜鬼神呢？這是相當可疑的。墨子說：

今天下之王公大人士君子中實將欲求興天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也。(《墨子·明鬼下》)

“當若鬼神之有也”一句，幾乎與孔子的“祭神如神在”有異曲同工之妙。其實，墨子在《明鬼下》中說得十分坦率：“嘗若鬼神之能賞如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家，利萬民之道也。”他還說：“擬乎鬼神之明顯明，有一人畏上誅罰，是以天下治，故鬼神之明不可爲幽閑。”能够施行賞罰的鬼神，使人人都産生懼怕之心，那麽，還有誰敢不努力“兼愛”？墨子舉出一系列“證據”說明“鬼神”是可以信賴的權威，最後作出結論說：三代聖王之所以被“立爲天子”，就是因爲他們“尊天事鬼愛利萬民”而受到天鬼的獎賞；而歷代暴君之所以身死爲戮，室家喪滅，就是因爲他們“詬天侮鬼賤傲萬民”，因而受到天鬼的懲罰。

這樣一來，“鬼神”就成爲具有理性的人間法官了，這難道不也是在以“鬼神”爲工具嗎？

揮手從玆去。人開始向神告别。

第三節　擺脱不掉的種種責任

人既然脱離的動物界，人既然不再是神的工具，那麽，人究

竟是什麼呢?

對於這個複雜的問題，先哲們沒有在概念裏兜圈子，而是努力説明人應該如何，換言之，也就是力圖説明如何纔能名副其實地成爲“人”。

在這方面，孔子的意見具有深遠的意義。

人的理性初次覺醒，就是意識到自身與自然界其他萬物之間的區别，這使得他們從自然狀態下的本能的人進化到自覺的人，他們的生命活動本身因此便開始出於自己的個人意志和意識支配之下。人與自然的分離，雖然意味着他們赢得了部分自由，但同時也面臨着巨大的麻煩：在無序的社會裏，個體是難以生存的。這就要求人們必須建立一種新秩序，一種有别於原始與自然合一之舊秩序的新秩序。問題在於，這種新秩序的依托是什麼?

從神的陰影裏走出來之後，高深莫測的“神諭”大大失靈了，那麼，維繫社會的權威是什麼?神靈所留下的空缺由什麼來填補呢?

一般來説，人類的群體意識和個體意識是人類自我認識發展過程中所依次經歷的兩個不同階段。在人類社會的早期，人與自然的矛盾居於主導地位，個人無法克服所面臨的種種困難，人類群體的主體意識是人類自我意識的主流，這是人類自我認識發展的初級階段。隨着人類能力的不斷提高，個人的作用日益明顯，個人與群體的矛盾也就日益變得尖鋭起來，人的個體主題意識在人的自我意識中越來越突出，個人與社會的矛盾如何調節呢?

作爲中國歷史上第一位民間知識分子，孔子對此作出了自己的回答。

孔子似乎朦朧地感覺到人是一種社會的動物，因此，人之所

以爲人，就在於他必須完滿地承擔起自己的各項社會義務，因此，對個人社會角色的認同與適應是人之所以爲人的關鍵。一句話，孔子在社會關係中確定了人的性質。

所謂"角色"，作爲社會心理學的概念，是指與某種特定的社會關係相聯繫的行爲模式。每一個社會角色都代表着一套有關行爲的社會標準，並以此來制約角色扮演者的社會行爲。從表層上來説，角色就是社會對個人職能的劃分，反映了社會賦予個人的身份。

社會一旦賦予個人以某種角色，個人就必須在這個角色上從事適應性行爲，否則就會引起社會的動蕩，失去角色的個人在失去社會認可的同時，也就喪失了個人存在的依據。

孔子雖然没有提出"角色"這一概念，但他這方面的思想是十分明確的。《論語·顏淵》記載：

齊景公問政於孔子。孔子對曰："君君，臣臣，父父，子子。"公曰："善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸?"

依照孔子的看法，君要像個君的樣子，臣要像個臣的樣子，父親要像個父親的樣子，兒子要像個兒子的樣子，不可亂倫。這就是對個人角色認同的最生動的説明。孔子所説的"不在其位，不謀其政"（《論語·泰伯》），也正是這個意思。

孔子對社會角色的理解，是全方位的。

事君："事君，能致其身"（《論語·學而》）；"事君盡禮"（《論語·八佾》）；"事君，敬其事而後其食"（《論語·衛靈公》）。

事父母："事父母，能竭其力"（《論語·學而》）；"父在，觀其志；父没，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣"（《論語·學而》）；"事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨"（《論語·里仁》）。

待兄弟："弟子入則孝，出則悌"（《論語·學而》）。

待友："與朋友交，言而有信"（《論語·學而》）；"爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？"（《論語·學而》）。

爲儒："汝爲君子儒，毋爲小人儒"（《論語·雍也》）。

爲士："士而懷居，不足以爲士矣"（《論語·憲問》）。

那麽，這種角色是由什麽來確定的呢？孔子堅定地認爲：社會角色是由"禮"來决定的。

我們在前面説過，在中國歷史上，"禮"是一種相當悠久的文化現象。最初，它主要指的是用以祭祀各種神靈的禮儀，而後又衍變爲一種嚴密的等級制度。《尚書·皋陶謨》説："天秩有禮，自我五禮有庸哉！"《左傳·昭公七年》所載的楚國貴族申無宇的一段話可以視爲注脚：

> 天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，誰非君臣？故《詩》曰："普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。"天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。

這種嚴密的等級制度，其爲貴族服務的性質是一目了然的，其最基本的原則就是"禮不下庶人"。

在"禮"的制約之下，人似乎有些不自由。這不禁使我們想到了崇尚自由的古希臘哲學。亞里士多德在論述哲學産生的原因時説：顯然我們尋求它不是爲了任何别的利益，而祇是因爲人是自由的，他是爲了自己而不是爲了别的什麽而存在的，所以我們把哲學作爲惟一自由的學術加以探求，因爲惟有它纔是爲其自身而存在的學術①。

我們不應該因爲亞里士多德突出人的"自由"就認爲他比孔子高明得多，而應該注意到他們所處的環境大大不同。亞里士多德在進行哲學思考的時候，古希臘已經形成完善的城邦民主制。古希臘城邦民主制的重大意義在於，它第一次超出了人們之間的純然的血緣聯繫，按地域劃分國民，把人變成在政治、經濟等方面都擁有獨立的權利和相應義務的"公民"（當然，奴隸除外）。在"自由"的土壤裏，亞里士多德當然可以産生"自由"的想法。

而孔子所生活的環境就大大不同了。春秋時期，西周的宗法制雖然受到了巨大的衝擊，但其賴以存在的社會基礎——農耕經濟並没有發生質的變化，人們基本上依然固定在土地上聚族而居。這樣，宗法制的政治權利系統雖然發生了紊亂（權利下移），但其血緣道德制約系統卻基本完好，而且，正是由於社會的動蕩，反倒刺激了人們强化這種制約系統的意識。孔子將人在社會關係中定位，祇不過是在回答時代所提出的限定性的考題。孔子來不及去考慮"自由"。

不過，孔子依然有其過人之處。作爲一位平民思想家，孔子

① 參閱亞里士多德《形而上學》中譯本第5頁，商務印書館，1962年。

對這種“禮”進行了重要的重新闡釋，其關鍵在於他對“禮”的本質作了新的規定，即將代表貴族利益的“親親”原則改造爲“愛人”原則。《論語·八佾》載：

子曰：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”

正是由於“仁”的介入，“禮”的貴族意味受到了一定的衝擊，從而具有了某種全民的意味。

在《論語》中，孔子對於“仁”與“禮”的關係，從不同的角度進行了說明。首先，禮是仁的外在行爲規範，而仁則是禮的道德內涵，兩者有本末或表裏之別。因此，行禮必須在良好的道德觀念支配之下，以道德原則爲其內容，這就是孔子所說的“君子義以爲質，禮以行之”（《論語·衛靈公》）。其次，禮不但以仁爲其內容，而且也爲仁的外化提供了適當的表現形式；如果沒有這種形式，仁就是不完善的，因此，孔子說：“仁能守之，……動之不以禮，未善也。”（《論語·衛靈公》）由此可以看出，仁與禮的關係，實際上是道德原則與道德規範的關係。

雖然孔子對禮的改造雖然具有不可估量的意義，但同時也暴露了傳統儒家的弱點，而這種弱點引起了後代（尤其是當今）學者的激烈抨擊。

依據孔子的看法，既然人依據於禮而在社會關係中確定了自己的位置，那麼，對禮的遵守就應該是毫不含糊的問題了。什麼人纔能被社會所認同呢？衹有恪守禮規者纔能得到社會的承認。所以，孔子非常痛恨那些超越規矩的人。據《論語·八佾》記載，魯之家臣季氏以八佾舞於庭，孔子氣憤地說：“是可忍也，孰不

可忍也?"魯國仲孫、叔孫、季孫三家祭祀祖先的時候，唱着《雍》詩來撤除祭品，孔子氣憤地說："'相維辟公，天子穆穆'，奚取於三家之堂?"古代舞蹈奏樂，八個人爲一行，稱一"佾"，"八佾"就是八人八行，衹有天子纔能用，季氏怎麼竟然敢用天子之禮呢?"相維辟公，天子穆穆"是《雍》(《詩經·周頌》之一篇）中的詩句，這是天子祭祖之詩，怎麼竟然出現在家臣的儀式和宗廟裏?這不是超越規矩嗎?這不是犯上作亂嗎?

爲了整個社會的井然有序，每個人都應當恪守規矩。這一點相當重要，以至於孔子兩次說到同一句話："不學禮，無以立。"(《論語·季氏》及《堯曰》)

問題正出現在這裏。

誠然，"禮"作爲人類理性文明的重大構成，它規範、調節人類社會的內部秩序，是人類能够作爲群體存在的重要保證，也是個體得以發展的基礎；問題在於，孔子所說的這種"禮"是在個體來到人世間之前的凝固化的東西，具有理論上的不可動搖性，因此，它對個體的創造性發展必然具有延滯力。依照孔子的看法，人之本質存在於人際關係之中，而人際關係的價值與群體價值等同，那麼，個體不就僅僅成爲各種義務的載體了嗎?另一方面，由於這種"禮"是在個體出生之前就已經確定了的，那麼，個體的本質不就是在他降生人世之前就被規定好了嗎?

同時，要求人們恪守於外在的"禮"從而成爲真正意義上的"人"，這就將道德視爲目的而不是視爲手段，而當作爲手段的道德異化爲目的時，勢必産生某種消極的影響。人固然是道德動物，但同時也是經濟動物，但某種居於支配地位的人生理論對純個人的利益不予重視的時候，在人類本能的驅使下，人類的"私

欲”就會以不正常的方式表現出來，其直接的表現就是傳統人格的二重性。對於這一點，法國思想家孟德斯鳩論述說：“中國鄉村的人和地位高的人所遵從的禮節是相同的；這是養成寬仁敦厚，維持人民內部和平和良好秩序，以及消滅由暴戾性情所產生的一切邪惡的極其適當的方法”；而在另一方面，“一切用暴行獲得的東西都是禁止的，一切用術數或狡詐取得的東西都是許可的。……在中國，每個人都在注意着什麼對自己有利。”①

對於孔子對人的這種定位，司馬遷在《史記·禮書》中感嘆說：

> 周衰，禮廢樂壞，大小相踰，管仲之家，兼備三歸。循法守正者見侮於世，奢溢僭差者謂之顯容。自子夏，門人之高弟也，猶云“出見紛華盛麗而説，入聞夫子之道而樂，二者心戰，未能自決”，而況中庸以下，漸漬於失教，被服於成俗乎？

看來，孔子忽略了“禮”的內在規定性（我們姑且先假設它具有這種內在規定性），因而使自己的理論具有某種缺陷。

其實，孔子對於“人”之所以爲“人”這一問題，並非完全沒有從個體的內部去尋找答案。《論語·衛靈公》曾有“君子求諸己”之語，而他所倡導的“己所不欲，勿施於人”，也多少具有自省的意味。可惜的是，孔子並沒有將這一思想充分地展開。

面對這種缺陷，孟子勇敢地站了出來。

---

① 孟德斯鳩《論法的精神》中譯本上册第 312 頁、316 頁，商務印書館 1982 年。孟德斯鳩甚至說：“中國人的生活完全以禮爲指南，但他們卻是地球上最會騙人的民族。”同書上册第 316 頁。

第四節　自反與自得

從儒家人學的發展史來看，孟子的最大貢獻在於：他將“人”定位於自我反省之中，“人”之所以爲“人”，不在於服從外在的“禮”，而僅僅在於服從自己，通過自反、自省和自我發現，人們就可以知道“我”爲何物了。由此，“人”之所以爲“人”的問題就轉化爲如何實現自我的問題。

作爲對比，我們還是要從孔子講起。

既然孔子將人定位於社會關係之中，那麽，“修己”就是必不可少的了。《論語·憲問》記載，學生子貢問老師如何成爲君子，孔子說：“修己而敬。”所謂的“修己”，也就是將“我”對象化了；對於這種對象化的“我”，要依據某種規範設計它、塑造它。可是，由誰來完成這種設計、塑造呢？當然衹能是自己。這樣，孔子筆下之“人”，就具有兩重性：一是作爲客體的、有待於修整的“人”；一是作爲主體的、實施修整行爲的“人”。

問題在於，作爲主體的“人”，爲什麽可以對作爲客體之“人”實施修整呢？修整的依據是什麽呢？孔子將外在的“禮”視爲依據。因此我們說孔子將人定位於社會關係之中。

孟子也講究修養，但是與孔子有所不同。孟子認爲，人類修養的依據不在於外在的什麽規範或權威，而在於人心之內部，在於人之本質是善的（關於這個問題，我們以後還要專門論述）。因此，“修”的過程就不再是向外的學習過程，而是向內的自反過程。自反的過程，就是發現內在“善”的過程，因而也就是成爲“人”的過程。孟子的用心十分良苦，他要從孔子的主體之

“人”中，找到一個能够對客體之“人”進行設計和塑造的内在規定性和天生的能力。如果孟子完成了這樣的理論建設，那麽，人就獲得了在自己内心的定位。

孟子認爲，人人都希望尊貴，但是每個人都有比尊貴更重要的東西，這便是自己的仁義之心，關鍵是看你去不去“思”了。《孟子·告子上》記載了孟子與公都子的一段對話：

公都子問曰："鈞是人也，或為大人，或為小人，何也?"

孟子曰："從其大體為大人，從其小體為小人。"

曰："鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也?"

曰："耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則弗者不能奪也。此為大人而已矣。"

此處的“思”，是反思的意思。孟子認爲，耳朵眼睛不會反思良心本身，所以會受到蒙蔽，而心的功能就是反思，反思了就可以得到良心本心，就可以成爲“人”了。反思的方嚮是對準自我，是内嚮的，因此也可以稱之爲“反”（返）。這種“反”的過程是不能依賴他人的。

《孟子·滕文公上》記載，滕定公死了，孟子主張理所當然地行三年之喪，可是滕國的父老官吏都不願意，太子只得讓然友向孟子請教。孟子説："這種事情是不能求助於别人的"。

孔子曾説過：君主死了，太子把一切政務都交給宰相，喝着粥，面色深黑，就臨孝子之位時便哭了，大小官員没有人不敢悲哀的，這是因爲太子帶頭的緣故。在上位的人有什麽愛好，在下

面的人一定愛好得更厲害。君子的德好似風，小人的德好似草，風向哪邊吹，草就向哪邊倒。這件事情完全取决於太子。

孟子的答話中，"不可以他求"一句最爲重要。人之行事，要倚仗本心（善心），無需他人之影響。以守喪而言，能自盡其哀、自盡其性，便是君子了。由此可見，反思的過程，其實就是自得的過程。所以，孟子以爲：君子依循正確的方法來得到高深的造詣，就是要求他自己得到其本心；自己得到本心，就能牢固地掌握它而不動摇；牢固地掌握它而不動摇，就能積蓄很深；積蓄很深，便能取之不盡，左右逢源，所以君子要自己去得到自己的本心。這樣，"修己"的過程就不是基於外在的强制，而是基於内心的主動。儒學由此發生了一次重要的理論深化，它意味着"人"從此成爲一個"自爲"的主體，人的道德完成是自然而然的過程。

在把"人"確立爲自爲的主體之後，另一個問題也就隨之而來了，而且不可避免地引申出一個使儒家人學向更深理論層次開拓的問題，即：人爲什麽能自爲？

孟子的看法是，"人"之所以能能够自爲，關鍵在於"思"的能動性。通過"思"，人們便體認到了自己的"心"，也就是説發現了個體的善良本心。由"思"而發現善心，善心又經過實踐轉化爲人的種種行爲，人就得到了自我肯定。也就是説，人的一切活動是自我的心支配的，是自作主張的，因爲人是自爲的主體，人的活動是自爲的活動。

那麽，個體的這種善良本心又是從何而來？

來自"天"。《孟子·離婁上》説："悦親有道，反身不誠，不悦於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者天之道

也；思誠者，人之道也。”人之善心，真實不僞，實實在在，這就是天道；反身而求，真心不欺，這就是人道。這樣，孟子就自然而然地提出了一個震動千古的思想：

萬物皆備於我。反身而誠，樂莫大焉。（《孟子·盡心上》）

這樣，孟子的思路就十分清楚了：人之所以爲“人”，就在於他能夠發現自己內心的善性；爲“人”的依據在於內心本身。

從今人的觀點看來，這是一種典型的“唯心主義”，但是從“人學”的發展歷史來看，其意義相當重大。所謂“反身而誠”，就是要通過自省的方式獲得更多的自我的真實，這樣也就更能發揮自我的德性，達到德性的目的了。這樣，人的道德行爲就既是自由的，又是自然的；既是目的，又是責任。

孟子的“自反”、“自得”理論，爲先秦人學開拓了一個新的領域，爲人的生命及人的整體存在作了更深一層的定位。同時，“天道”與“人道”的對應關係，則表現了“天人合德”傾嚮，爲儒家的人學理論提出了初步的宇宙論依據，推動人們思考如何在宇宙天地間確定人的位置。孟子說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·盡心上》）

在這種精緻的描述下，精神與生命發生了巧妙的聯繫，人衹要充分發揮“思”的功能，就可以肯定自己的本性，衹要將這種本性

展示出來，就圓滿地完成了"天"所給予生命的意義。

第五節　生生不息的循環往復

道家學派在自己的哲學著作中，反復表達了這樣一種思想："氣"生天地，然後又生人。

相傳，老子是周之史官，而史官正是古代星象占卜之學的掌握者，他們對於"天"之本質、"天"之運行、"天"之原初有極深的體驗。老子正是以此爲基礎，將古老宗教中對日月星辰的觀察，演繹爲一種更爲抽象的哲學概念。由此我們便明白了這樣一種現象，即老子對"道"的描述常常與日月的運行有某種聯繫，如周而復始、盈虧、黑白等等。老子的"道"是有自己的"出身來歷"的，并不像有人説的那樣是一種先驗的假設。比如，陳鼓應先生就説："老子哲學的理論基礎是由'道'這個概念展開出來的，而'道'的問題，事實上祇是一個虚擬的問題。"①

哲學從宗教的母體中分娩出來是艱難而又痛苦的，所以老子對"道"的描述就不免有些晦澀：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，强字之曰"道"。(《老子·二十五章》)

這種"道"，既是一種確實的存在，又不是某種特定之物，

① 陳鼓應《老子注譯及評介·老子哲學系統的形成》，中華書局 1984 年。

無奈中，老子衹得將其描述爲有些類似於“氣”的東西。在老子那玄妙的筆下，“道”這個東西，是恍恍惚惚的；雖然是恍恍惚惚的，但其中卻有形象；雖然是恍恍惚惚的，但其中卻確實有“物”。它是那樣的深遠暗昧，但其中卻有“精”、“質”；這種“精”、“質”是非常真實的，是可以驗證的。

更爲重要的是，這種恍恍惚惚的“道”既是“天下母”，又是一種“無”；它既是宇宙的本源，也是人類的本源：

天下萬物生於有，有生於無。(《老子·四十章》)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(《老子·四十二章》)

作爲自然界最初的發動者，“道”具有無窮的潛在力和創造力，萬物的蓬勃生長，就是這種潛在力和創造力的生動表現。老子此處所說的“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，是在形容“道”創生萬物的歷程，這種歷程逐層向下發展，最後終於落到了“人”的頭上。《列子·天瑞》曾對老子的這種思想進行了發揮：

昔者聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究也；乃復變而為一。一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為

地，衝和氣者為人。故天地含精，萬物化生。

值得注意的是，《列子·天瑞》將老子的循環觀念强化出來了。從"數"的角度看，萬物之始於"一"，極點爲"九"，物極而必反，又回歸到"一"。那麽，作爲萬物之一的"人"，是不是也處於這種循環變化之中呢？

《列子》從哲學的角度肯定了這一點，即所謂"清輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人"。

聰明的莊子則從"生物學"的角度論證了這一點。

在肯定"道"的本源性質基礎之上，莊子特别强調"化"：

天地雖大，其化均也。(《莊子·天地》)

萬物皆化。(《莊子·至樂》)

這種"化"，具有普徧性和多樣性的特徵，它經常被莊子理解爲（説是"想象爲"更準確）物與物之間、物與人之間無條件、無界限的自由轉化，而且，這種普徧的、多樣的"化"，具有一種獨特的聯繫。天地間萬物各有其種類，它們以不同的形狀相傳接，始終如循環，没有端倪，這就是自然平均的道理。《莊子·寓言》："萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。"也就是説，莊子認爲"化"的過程，就是循環的過程。莊子對此有精緻的論證：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；流動而生物，物成生

理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大，……與天地合，……同乎大順。(《莊子·天地》)

莊子的意思是說，宇宙的原始狀態是“無”，沒有“有”，也沒有“名”；“道”的運行呈現出混一的狀態，混一的狀態是沒有具體形狀的。萬物得到“道”而生成，這就是“德”。這時，混一的狀態便分爲二，兩相依存，沒有間隙，這就是“命”。衍變流通，化生萬物；萬物生成後就表現出各自的特定，這就是“形”。形體保持着精神，各有其規則，這就是“性”。修養本性，返回到“德”，這就是同於宇宙的原始狀態。同於宇宙的原始狀態，就達到了虛靜的狀態；達到了虛靜的狀態，便會包容廣大，……這就是與天地相合，……這就是同於自然。

顯然，莊子的哲學思辨能力顯然高於列子。在他的描述下，萬物從“無”開始，經歷了“一”、“德”、“命”、“形”、“性”不同階段後，最後有返回到“無”。這種“無”，也就是萬物之根。(《莊子·在宥》:“萬物云云，各復其根。”)

當莊子將這種理論運用於人類起源問題時，就形成了胡適在其《中國哲學史大綱》中所說的“生物進化論”[①]。

莊子在《至樂》篇中說：物種中有一種極微小的生命因素，叫“幾”，它得水以後就變成斷續如絲的斷草，在水土合適的環境中就會變成青苔，而長在高地上的就變成車前草，車前草得到

① 參閱劉夢溪主編《中國現代學術經典·胡適卷》第 174－182 頁，河北教育出版社 1996 年。

糞土以後就會變成烏足草，烏足草的根子會變成蝎子，而烏足草的葉子會變成蝴蝶；蝴蝶一會兒就化成蟲，生在火竈底下，形狀好像蜕了皮似的，蟲子又經變化，在一千天以後就變成了名叫乾餘骨的鳥；乾餘骨的唾液變成名叫斯彌的蟲子，斯彌變成了蠛蠓，蠛蠓幾經變化就成了青寧蟲，青寧蟲生出赤蟲，赤蟲生出馬，馬生出人，人又復歸於"幾"。

在人類關於生物進化的知識相當貧乏的當時，莊子竟然能够如此清晰地爲人們描述出生物的進化過程，這確實是令人吃驚的。儘管這種循環理論的任何一個環節都是不正確的，但作爲一個整體，它卻生動地反映了構想者的天才，而且在生物由低級形態向高級形態發展的這一點上，具有相當大的真理性。這不能不引發人們的一種感嘆：由於知識的積累，人們似乎已經養成了一個不良習慣：從某種理論的論證方法上去判斷這一理論的科學性。其實，這就如同根據一篇文章的寫法是判斷文章的價值一樣，是幼稚而荒唐的。

"化"的動因來自何處?

是上帝的第一次推動嗎?不是。是來自萬物的内部。因此，莊子反復地提及"自化":

道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎?夫固將自化。(《莊子·秋水》)

鷄鳴狗吠，是人之所知；雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意測其所將為。(《莊子·則陽》)

汝徒處無為，而物自化……無問其名，無窺其情，物固自生。（《莊子·在宥》）

莊子的“自化”，就是決定萬物存在形式和內在本性的那個原因。就是因爲它，“天之自高，地之自厚，日月之自明”（《莊子·田子方》）；就是因爲它，“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣”（《莊子·天道》）。這樣，莊子的“自化”論在否定了宇宙有一個推動者的同時，也就否定了神學裏的種種“造人”論。

然而，“自化”又是由什麼決定的呢？《莊子·天運》開篇就是一連串發問：

天其運乎？地其初乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事而推行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，在上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？

這真是一連串使人困惑的問題。天是運行的嗎？地是靜止的嗎？日月是爭着交換自己的位置嗎？這一切有誰主宰着？又有誰維繫着？難道是誰閑暇無事而計劃這一切？莫非是有機關和繩索的推動和牽引而不得不如此嗎？莫非是其運轉起來就不由自主了嗎？是掣起雲層者來降雨嗎？還是降雨者掣起雲層呢？是誰安居無事而興致勃勃地促成這一切？風從北方吹起，忽東忽西，又昇上高空打轉，是誰在吹吸着它呢？是誰閑暇無事而在煽動它呢？

接下去沒有完滿的答案。莊子陷入深深的苦思之中。

其實，我們對於莊子不能再有苛刻的要求了，他已經達到了那個時代所允許的最高境界。在老子思想的基礎上，莊子爲人在自然界確定了位置：自然界是一個循環往復的發展過程，人類是這一過程中的一個環節。

第六節　天人合德

在吸收了道家思想的基礎上，儒家學派對於人的定位發生了一些變化，而《易傳》中"天人合德"思想的出現，正是這種變化的必然結果。《易傳》的中所表現出來的人學思想，具有一種新的氣象，它以天地自然爲楷模，以人生爲目的，以道德貫通自然世界與人類社會，從而形成了以宇宙論爲基礎的人學理論。

《易傳》的成書年代、作者、來由等問題，歷來爭論不休。我們認爲它成書於戰國時期，並非出自一人之手，具有綜合道家、儒家、陰陽家等多種學派的特徵，反映了先秦理性精神的向前發展。

《易傳》作者對《周易》卦爻體系、文辭及筮法中所包涵的哲學因素進行了系統的闡釋和發揮，從而試圖使《周易》成爲一種純粹的哲學。在傳統人學的發展史上，《易傳》的最大貢獻在於，它從宇宙的發展中去定位人類歷史的發展，並在這種發展中去爲人定位。《易傳》的出發點依然是人作爲道德主體這一儒家的既定的思想傳統，但是，它對人的本質的思考不是從人的先天本性入手去論證道德是否出自自然本性，而是在宇宙觀的基礎上對儒家的道德觀念進行證明，然後再藉鑒道家人法天道的思想，

以虛擬的道德化的宇宙法則論證儒家道德原則的合理性。這一點不難理解。《周易》之卜筮，本身就是以肯定天人聯繫和天人溝通爲前提的，因此，其文辭中自然包含着對天人關係的思考，《易傳》作者將這些支離零散的思想片段組織起來，從而使先秦人學具有了較爲完備的哲學形態。

下面，我們順着《易傳》作者的思路，在這神奇的理論天地中漫遊一番。

首先，《易傳》的編撰者們彌補了早期儒家罕言天道的不足，公開承認宇宙有其本源，他們將這種本源稱爲“太極”：

> 故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。(《易傳·繫辭上》)

此處的“太極”，就是“氣”，它是世界萬物尚未形成之時的渾沌狀態，又可以稱之爲“元”或“一”，它擁有現象世界中各種各樣的事物都不具有的絶對性和終極性；而“兩儀”則是指天地：

> 大哉乾卦，萬物資始，乃統天。(《易傳·乾卦彖辭》)
> 至哉坤元，萬物資生，乃統地。(《易傳·坤卦彖辭》)

乾、坤兩卦所代表的天道與地道，存在着尊卑差別，乾爲主導，其品性是剛强雄健；坤爲順從，其品性爲陰柔和順。這種看法與當時人們對於天體的理解相聯繫。古時以爲天圓而地方，天運轉而地不動；動是剛健的表現，而不動則是陰柔的表現。而且，《易傳》的作者們還認爲，天地與陰陽具有同構對應關係，是世

間萬物的總源頭。天地之間"剛柔相摩，八卦相蕩"，"鼓之以雷霆，潤之以風雨"（《易傳·繫辭上》），便形成了自然界的萬千氣象。因而，自然界的一切事物，不過是天地交感的産物：

> 天地交而萬物通也。（《易傳·泰卦彖辭》）
> 天地感而萬物化生。（《易傳·咸卦彖辭》）

無論是"通"還是"化生"，合而言之便是生生不息，正如《易傳·繫辭下》所謂"天地之大德曰生"。而生生不息便是易道（"生生之謂易"）。同時，由於宇宙是一個和諧的整體，那麽，由本源衍生出的萬物便是有序而和諧的：

> 《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三材而兩之，故六。六者非它，三材之道也。（《易傳·繫辭下》）

這種"三材"之説，是對現象世界的類的劃分，體現了宇宙的完整結構。在這種結構之中，天道、地道、人道這"三材"（或稱"三才"）不是並列平行的，而是在地位上有主從、行爲上有仿效的等級序列。天道爲主，地道順承天道，人道則效法天地之道，"與天地合其德"（《易傳·乾卦文言》）爲最高的境界。

《易傳》作者們認爲，古人制《易》時廣泛考察了天地萬物乃至自身的變化規律，他們説："古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。"（《易傳

·繫辭下》）又説："昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰陽，立地之道曰剛柔，立人之道曰仁與義。"（《易傳·説卦》）

正是基於這種深刻的觀察，《易》的製作者揭示了天、地、人三者之間的内在關係：

> 有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮儀有所錯。（《易傳·序卦》）

此種理論顯然是藉助説卦來闡述歷史哲學，人類歷史的變遷、社會制度的形成以及人道的由來，被描述爲一種自然的過程；自然界與人類相互關聯，被共同納入一個大系統（宇宙）。這樣，人就在宇宙間確定了自己的位置。

需要指出的是，《易傳》的這種系統思想與當時廣泛流行的陰陽五行學説有着某種聯繫。

《墨子·貴義》中有一個故事：墨翟要北去齊國，遇見一位看日子吉凶的（"日者"），這位"日者"説："'帝'於今天在北方殺黑龍，先生的顔色是黑的，不要往北邊去。"墨翟不聽他的話，還是往北邊走，受阻於淄水，不得不轉回來。"日者"説："怎麽樣，我本來就説你不能往北邊去。"墨翟説："淄水不能過，南邊的人不能往北邊去，北邊的人也不能往南邊來。這些人的膚色有黑的，有白的，爲什麽都不能過呢？並且照你的説法，'帝'於

甲乙日在西方殺青龍，於丙丁日在南方殺赤龍，於庚辛日在西方殺白龍，於壬癸日在北方殺黑龍。如果照你的說法，天下人的行動都要受到限制了。”

這個故事説明，古代有“日者”一類的術士，他們對自然界的現象作了一些基本上是歪曲的解釋，虛構了一個宇宙圖式。這類術士的“學問”，被成爲“術數”。

在戰國時期，以“術數”爲基礎形成了陰陽五行學派。五行，即所謂水、火、木、金、土；是構成世界的五種基本“元素”。

陰陽五行學派試圖對宇宙作一個有系統的全面説明。在他們看來，整個宇宙是有序的，各種現象的變化都是相互制約和影響的，而他們自己的哲學使命，就是要把宇宙各部分結合爲一的聯繫揭示出來，對宇宙作出一個總體説明。基於這樣的背景，陰陽五行學派對於自然界和人類社會作出了一種統一的解釋，用一些原則將自然界與人類社會貫穿起來。

顯然，《易傳》的作者們與陰陽五行學派有極大的相同點，即都企圖證明宇宙（當然包括自然界與人類社會）是一個連貫的整體，並且試圖對這個整體作出系統的説明。這是當時社會、政治統一趨勢在哲學中的反映，用《易傳》作者們的話來説，就是“天下同歸而殊涂（途），一致而百慮”。

同時，《易傳》的人學理論也有老子的思想痕迹，但又與道家思想有本質的區别。在老子看來，“天”的本性是自然的（這是由於“道”的本性是自然的），因而人類的本性也應當是自然的。而《易傳》的作者則認爲，“天”的本性是有道德的，因而，人類的本性也是有道德的；人類的道德性，正好是效法“天道”

的結果；人類社會現存的禮儀規範甚至歷史變動，都可以從“天道”中找到根據。這在《易傳·彖辭》中有充分的反映：

天地以順動，故日月不過而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。

天地養萬物，聖人養賢以及萬民。

天地節而四時成。節以制度，不傷財，不害民。

天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。

在《易傳·象辭》中也有許多這方面的文句：

天行健，君子以自强不息。

地勢坤，君子以厚德載物。

地中有水，……君子以容民畜衆。

山下有澤，……君子以懲忿窒欲。

雷在天上，……君子以非禮勿履。

經過這種類比推理，人的道德本性具有了某種自然性質的必然性和合理性，是一種天經地義的東西。《易傳》的作者們不但超過孔孟儒學已經達到的理論思維水平，而且在其理論的内涵也反映出儒家學派的巨大變化。人不僅僅是社會中的人，不僅僅是内心世界中的人，他還是自然界中的人，而且還是宇宙中的人。於是，儒家的人學理論就順理成章地奠定在宇宙論之上了。

在這種廣闊而深邃的背景之下，人的精神品質就自然會有某種變化。

既然自然之“天”已經轉化爲道德之天，具有人的品格性能，那麽，天與人之間的互動就成爲可能。一方面，“天道”作用於“人道”，另一方面，“人道”也影響着“天道”，所以，《易傳·繫辭上》說：“言行，君子之所以動天地也，可不慎乎?”這樣就與老子的貴柔、守雌、尚静分道揚鑣，表現出重剛、行健、主動的精神風貌。

同時，由於人心内部固有善性，衹要將其發揚光大，就可以達到與宇宙的和諧。《易傳·謙卦文言》:“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。”這種“大人”，即是人倫的典範，也是智慧的化身，他的精神品質植根於宇宙自然，因而也就遠遠高出了人類社會生活。

在《易傳》的作者們看來，由於人置身於廣大無邊的宇宙之中，那麽，即使是人間最偉大的創造也是短暫的、渺小的，人的精神應該與壯麗、神聖、永恒的宇宙擁抱，從而使自己獲得永恒。這樣，在人道效法天地的同時，人的價值也就得到了最大限度的張揚。

第三章　進一步的探求:"我"的初質如何

對人性的自我考察是人類自覺到自我存在的抽象化的產物。春秋戰國時期的人性論，主要集中在對人性的價值判斷上，表現爲單一的肯定與否定——性善、性惡、有善有惡或無善無惡。這類判斷雖簡單，但卻推動了對人性內在結構的探求，它不僅引發出完善自我、改造自我的種種設計，還引發出對於合理社會的種種設計。另外，這些不同的人性理論，其本身也正是人性的某一側面在特定歷史時期的展示。

第一節　迷人的"嬰兒"

據《史記·老子韓非列傳》，老子本姓李，名耳，字聃（"聃"，耳大之意）。但是，人們爲什麼不將其稱爲"李子"呢？孔丘不是被稱爲孔子嗎？墨翟不是被稱爲墨子嗎？孟軻不是被稱爲孟子嗎？莊周不是被稱爲莊子嗎？爲什麼李耳偏偏被稱爲"老子"？

這確實是一個謎。

高亨先生提出了一種解釋："老、李一聲之轉，後以音同變爲李，非有二也。……周秦舊籍，若《莊》、《荀》、《韓非》、《呂覽》、《禮記》、《國策》等，於孔、墨大師皆舉其姓，獨老子則稱

老聃而不稱李聃，稱老子不稱李子，明見老子原姓老矣。"①

然而，蕭兵與葉舒憲先生推測說，老子本不姓老，"以自隱無名爲務"，僅僅因其長壽，所以就被稱爲"老先生"，後衍變爲老聃（長耳朵老先生），再衍變爲"李耳"。這種說法是可以找到文獻根據的。《禮記·曾子問》鄭玄注："老聃，古壽考者之號也。"張守節《史記正義》引張君相說："老子者是號，非名。"國外的學者們傾嚮於認同這種看法，他們或將老子譯爲"老哲學家"，或譯爲"東方老人"②。

對於這位長壽的老人，中外許多學者都發現是一個有趣的現象：他特別喜歡談論"嬰兒"：

專氣致柔，能嬰兒乎？（《老子·十章》）

我獨泊其未兆，若嬰兒之未孩。（《老子·二十章》）

知其雄，守其雌，為天下谷。為天下谷，常德不離，復歸於嬰兒。（《老子·二十八章》）

聖人在天下，歙歙焉，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（《老子·四十九章》）

含德之厚，比於赤子。（《老子·五十五章》）

對於這種文化現象，許多學者對此紛紛發表自己的看法。我們以著作的發表時間先後爲序，羅列一些如下。

車載先生認爲：老子最喜說根，說母，說一，說嬰兒。嬰

---

① 高亨《重訂老子正詁·史記老子傳箋證》第 156－159 頁，古籍出版社 1956 年。

② 蕭兵、葉舒憲《老子的文化解讀》第 941 頁，湖北人民出版社 1996 年。

兒，是成人的本初；母，是子的本初；根，是植物的本初；一，是萬物的本初①。

錢鍾書先生認爲："專氣致柔，能嬰兒乎"蓋爲成人説法。嬰兒固"能"之而不足稱"玄德"；"玄德"者，反成人之道以學嬰兒之所不學而自能也②。

張松如先生認爲："復歸於嬰兒"、"復歸於樸"，也就是四十章所謂"反者道之動，弱者道之用"的意思。當然，現實生活中正如王夫之所説："嬰兒可壯，壯不可稚；樸可琢，琢不可樸。"但是，老子在這裏説的衹是"恒德不離"、"恒德乃足"的一種狀態，所謂"含德不離，比於赤子"（五十五章），所謂"敦兮，其若樸"（十五章），並不是真正再度變回爲"嬰兒"，爲"樸"③。

王邦雄先生認爲：渾化其心，故能淡泊處之，而不欲以静，此或如嬰兒未出歡聲笑語的精之至，或使天下人民皆如嬰兒之歡笑自在的和之至，皆顯現其歸復於嬰兒的常德之厚④。

李澤厚先生認爲：老子贊美嬰兒，是因爲在他看來嬰兒具有純真自然的天性，没有利害得失的計較打算，最符合於道德的理想。而這種如嬰兒的純真自然，也正是"滌除玄覽"所需要達到的精神狀態，同時也顯然和審美密切相關，儘管老子未明確地指出這一點⑤。

張韌先生認爲：大體人生之初是最有生命力、最生機勃勃

---

① 車載《論老子》第118頁，上海人民出版社1960年。

② 錢鍾書《管錐編》第2册第420－421頁，中華書局1979年。

③ 張松如《老子校讀》第174頁，吉林人民出版社1981年。

④ 王邦雄《老子的哲學》第146頁，東大圖書公司1983年。

⑤ 李澤厚、劉綱紀主編《中國美學史》第1卷第223頁，中國社會科學出版社1984年。

的，我們看嬰兒就是肌膚潤澤，體骨柔軟，聲音雅正，那是生命的初源。而嬰兒的體態和其心態又是很有關係的，嬰兒無知無識，無憂無慮[①]。

蕭兵與葉舒憲先生認爲：對嬰兒的愛、贊美和膜拜，從根本上說當然還是回歸"道法自然"那樣"無知無識，無忮無求，無生無死，無始無終"的"原初的美妙"，是老子本體論的自然歸結和延伸[②]。

以上諸家之説，各有其道理，綜合起來，我們可以得出這樣的結論：老子雖然並没有直接指明人的先天本性，然而卻强調人初生時的純真自然，即"嬰兒"、"赤子"的心態；這樣，老子開啓了道家自然人性論的端倪，這種思想與性善論、性惡論是迥然不同的。

令老子遺憾的是，這種最初的純真自然被破壞了；因此，向"嬰兒"復歸，就是找回丢失的本性。

是什麽東西使人類迷失了自己的本性呢？是物質利益的驅動，是理性文化的侵擾。由於争奪物質利益，社會便紛亂不止；一些自以爲是的人制定出種種道德規範或法律，其結果，這種治表不治本的措施使得情况更糟糕了：

大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有慈孝；國家昏亂，有忠臣。(《老子·十八章》)

絶聖棄智，民利百倍；絶仁棄義，民復孝慈；絶巧棄利，盗

① 張韌《道·自然·文化》，收深圳大學國學研究所編《中國文化與中國哲學》第564頁，三聯書店1988年。

② 蕭兵、葉舒憲《老子的文化解讀》第827頁，湖北人民出版社1996年。

賊無有。(《老子·十九章》)

夫禮者，忠信之薄而亂之者。(《老子·三十八章》)

這裏所説的“仁義”、“智慧”、“禮”、“忠信”等，都是戕害社會及人類心靈的毒劑，因爲它們並不能想根除人類的疾病，而衹是想將其控制在一定的範圍之内，控制在人們能够容忍的範圍之内。而解決問題的關鍵在於，清除物慾，清除規範，清除文明，返樸歸真。所以，老子説：聖人“學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然，而弗敢爲也”(《老子·六十四章》)。意思是説，聖人學習人之所不學習，返回衆人走過頭的道路；他就是這樣遵循萬物的自然本性，不敢勉强有所作爲。完全依照自然辦事，清除後天之“學”帶給人類的污染，從而恢復其純然質樸的本性。

老子的這種思想，被後來的莊子極其充分地發揮了。

在中國歷史上，老子的人性自然説具有極大的批判力量。特别是當道德成爲極少數人手中工具的時候，許多知識分子就會以人性自然理論爲武器，反抗封建專制主義對於人性的扼殺。魏晉時期的嵇康就是典型的例子。

魏晉時期是中國歷史上社會最痛苦、政治最混亂的悲劇時代。出於特定的政治需要，一些人將儒家的道德學説中的民主意識淡化掉，而加强其等級意識，這樣就形成了所謂的“名教”，並以此維護特定政治集團的利益。在殘酷的現實鬬争面前，嵇康公開打出崇尚老莊的旗號，以老子的返璞歸真思想爲武器，批判名教對於自然人性的壓抑和束縛。

嵇康認爲，人類在蒙昧時期，放任自然之情，從伏羲到堯、舜、禹，都是任人唯賢的禪讓制，人的純樸本性得以保全。夏禹

以後，宗法承襲取制取代了選賢禪讓制，天下成爲可以父子相因的私物，因而"大道沉淪"；於是"乃作文墨，以傳其意；區别群物，使有類族；造立仁義，以嬰其心；制其名分，以檢其外；勸講文學，以神其教"（《難自然好學論》）。因此，人性之喪失，並非人性的普徧墮落，而是由於統治集團以天下爲私物的結果，是他們爲了自己的利益别群物，私其親，立仁義，競名利，制名分，爭刑教的結果。有爲造作，這就是對自然人性的傷害；無爲反樸，這就是對自然人性的順應。

嵇康認爲，要恢復自然人性，不僅要拋棄外在的名教，而且還要泯滅内在的欲望。有物質欲望便會逐物而害性，顯示智慧就會外馳而傷生，因此，人們應該"少私寡欲"以養性，"清虛泰靜"以養生。"知名位之傷德，故忽而不營，非欲而强禁也；識厚味之害性，故棄而勿顧，非貪而後抑也。外物以累心，不存神氣，以醇白獨著。"（《養生論》）嵇康追求的是心性統一。這種心性統一是在反對外在的名利、仁義、知識的基礎之上，内求心性精神自由而合自然。

嵇康的追求雖然帶有幻想的性質，但其反封建的戰鬬意義是不能抹殺的。他也因此成爲代表，生動地反映了特定的時代精神：精神上極自由、極解放，最富於智慧、最濃於熱情。他用自己的死，將老莊人性自然的學説以前所未有的規模推入知識分子的心靈世界，中國文化的面貌因此也就更加富於風采了。

從文學的角度來講，老子的人性自然説也具有十分深遠的影響，明代學者李贄的"童心説"顯然與老子的"嬰兒説"有淵源關係。李贄（1527－1602），初姓林，名載贄，後改李姓，單名贄。號卓吾，又號宏甫、篤吾、温陵居士等，晉江（今福建泉

州）人。他潛心研究王守仁學說，深受王學左派“泰山派”影響。晚年隱居居麻城龍潭湖芝佛院，從事講學著述，以反傳統著稱。

李贄認爲，真正的文學都是“童心自出之言”，“天下之至文，未有不出於童心焉者也”，爲此，他專門撰寫《童心說》一文。什麽是“童心”呢？李贄說：“童心者，真心也。”又說：“絶假純真，最初一念之本心也。”李贄論述說：

童子者，人之初也。童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而劇失也？蓋方其始也，有聞見自耳目入，而以為主於其內，而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內，而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣。於是焉知美名之可好也，而務欲以揚之，而童心失。知不美之名可醜也，而務欲以掩之，而童心失。

其實，所謂“童心”就是自然的、未受社會其他因素熏染的本然之心。可惜的是，它由於受到污染而喪失了。顯而易見，李贄對社會文明的批評與老子有異曲同工之妙。李贄所謂的“道理聞見”，即社會理性，也就是孔孟之學說。爲了維護“童心”，李贄反對封建禮教，抨擊僞造道學（李贄《續焚書》卷三《孔融有自然之性》：“自然之性，乃是自然真道學也。”），貶斥“六經”，認爲不能“以孔子之是非爲是非”，自標異端，屢遭迫害，終以“敢倡亂道，惑世誣民”的罪名被捕入獄，次年自刎而死。

刀劍與囚籠扼殺不了人類對純真的追求，所以，李贄雖然死了，但他的“童心說”的精神仍在後人身上得到一再的表現，而

龔自珍對於"童心"的依戀與嚮往更是情真意切：

少年哀樂過於仁，歌泣無端字字真。既壯周旋雜痴黠，童心來復夢中身。（《己亥雜詩》）

第二節　"仁者人也"

與老子的玄妙文風不同，孔子是中國思想史上第一個正面提出人學理論的思想家。他的"性相近也，習相遠也"（《論語·陽貨》）説法，開創了人對自身本性研究的先河，具有發端的意義。

孔子很少直接講人"性"，就全部《論語》來看，衹有此一處講人"性"，以至於他的學生子貢説："夫子之言性與天道，不可得而聞也。"（《論語·公冶長》）孔子對於人性，没有進行具體的論述與探討，他所説的"性相近"，是善相近還是惡相近呢？他所説的"習相遠"，是善相遠還是惡相遠？孔子没有作出具體的説明，我們衹能將其理解爲：人的天性都是相近的，衹是由於後天的環境影響和所受教育不同，人的習性差别纔越來越遠了。

孔子雖然没有對人性作出明確的規定，但卻明確地規定了爲人的道德標準，這就是"仁"。據《禮記·中庸》的記載，孔子認爲"仁者人也"，這實際上是表明道德是人的最高本質。是人與動物之間最根本的區别，是人之所以爲人的依據。

問題在於："仁"是什麽？

"仁"字在《論語》中出現了上百次，其含義處於變化之中，即使是孔子對它的解釋也是不盡一致的。這使得後人仁者見仁，智者見智。

我們以爲，“仁”既是各種美好道德的概括，也是具體的生活方式。《論語·陽貨》記載說，學生子張問孔子“仁”是什麽，孔子回答說：“能行五者於天下，爲仁矣。”子張繼續追問“五者”究竟指什麽，孔子回答說：“恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。”同時，“仁”還是一種具體的生活方式。《論語·子路》記載，樊遲問孔子什麽是“仁”，孔子回答說：“居處恭，執事敬，與人忠。”這裏的“仁”，顯然不僅僅是一種道德倫理和對世界的認同，而且外在化，表現爲一種行爲實踐了。類似的例子還可以舉出一些。如：

巧言令色，鮮仁矣。(《論語·陽貨》)

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。(《論語·子張》)

在這裏，“仁”不僅具有純道德的價值，而且也具有利於個體發展的功利價值，即使行爲者“不侮”、“得衆”、“人任焉”、“有功”以及“使人”。但是，這是行爲的客觀效果，並不是行爲者的主觀動機，因此，《論語·顔淵》記載說，學生樊遲問孔子什麽是“仁”，孔子回答說：“愛人。”

正因爲“仁”是各種美好道德的概括，所以朱熹在《四書集注》中發揮說：“仁者，心之德。”

其次，“仁”是一種世界觀。《論語·顔淵》記載說，學生顔淵問孔子“仁”是什麽，孔子回答說：“克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。”此處，“仁”不僅僅表現爲個體的修養，而且還表現爲一種社會形態，表現爲一種由個體修養實踐而去實

行的社會體制。程頤《程氏經說》卷六對此發揮說："仁者天下之正理，失正理則無序而不和。"也就是說，"仁"不僅僅是主體的道德倫理，而且它還擴充到整個客觀世界，成爲客觀世界的一種基本準則和理念。

"仁"的基礎是什麼？孔子說得十分清楚："君子務本，本立而道生。孝弟（悌）也者，其爲仁之本與！"（《論語·學而》）進一步說，"孝弟（悌）"就是原始氏族中以親疏和長幼血緣來維持的那種秩序以及由此而產生的人際感情。

《論語·陽貨》記載了孔子與學生宰我關於"三年之喪"的一段對話：

宰我問："三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既昇，鑽木改火，期可已矣。"

子曰："食夫稻，衣夫錦，於女安乎？"

曰："安。"

"女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。"

宰我出。子曰："予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎？"

"三年之喪"是否出於儒家杜撰，這個問題暫且不去討論，但孔子顯然注意到了這種天然的血緣親情對於人的強大制約力量，衹要將這種血緣親情加以擴展，就是孔子所謂的"仁"。孔子將孝作爲仁的基礎，顯然基於這樣一個事實：儘管社會發生了巨大的

變化，但宗族群體關係依然是社會穩定的最重要基石，祇要這塊基石牢固，人和社會的存在就有保證。所以，孔子說："君子篤於親，則民興於仁。"（《論語·泰伯》）

這樣，孔子在"孝"的基礎上對人性作了"仁"的規定，周敦頤在《太極圖說》中對此評價說："聖人定之以仁義中正而主静，立人極焉。""主静"並不是孔子的思想，而孔子以"仁"來"立人極"則是不容置疑的。所謂"極"，就是標準，就是對本質的規定。

正是由於"仁"的標準基於由古及今的血緣親情，因而具有廣泛的心理基礎，這樣，"仁"就蘊涵有從一種外在規範轉化爲一種内在要求的可能，孟子正是在此基礎上指出"仁"就是人的本質，是其生命價值所在，人祇有成爲"仁者"纔能感受到自己是宇宙之精華，因此，他無需外在力量的利誘，便會欣欣然地追求這種作人的尊嚴和高尚。

孔子以"仁"爲人之準則，涉及到了人類的自我設計問題。如果說，人類對於自然界的設計，標誌着人類對自然的征服與駕御；那麼，人類對自我的設計，則標誌着人類對自身的把握與駕御。在這種理論預期的驅動下，人類由一種自在之物發展爲一種自爲之物。這一點在孟子那裏得到了充分的體現

自我設計！在人類向前發展的旅途中，這是何等輝煌的一步！

把"仁"確定爲人的基石，這反映了春秋時期理性精神的進一步高漲，同時也具有濃鬱的浪漫主義意味，因爲"仁"的提出主要不是實證分析的結果，而帶有相當濃鬱的主觀的認定色彩，而這種認定的基礎則是對人生價值的關懷。有人因犯下天才性的

錯誤而偉大；也有人因爲責難這種錯誤而平庸。時至今日，儘管學者們可以對這種理論提出這樣或那樣的批評，但它在中國文化乃至世界文化中的地位是無法抹殺的。祇要人類還在關心自身的生命價值，孔子的理論預期就不會失去魅力，它已經感動了無數顆高尚的心靈，它還將感動更多的高尚心靈。

第三節　人性善與人類的尊嚴

在孔子"行相近，習相遠"的基礎上，孟子以"類"爲視角，對人作了進一步的探索。在與弟子公孫丑的對話中，孟子引用有若的話說："麒麟之與走獸，鳳凰之與飛鳥，太山之與丘垤，河海之與行潦，類也。聖人之與民，亦類也。"這些事物之所以自成一類，就在於它們有共同性。那麼，人類的共同性在哪裏呢？孟子作了這樣的分析：

至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味，有同嗜焉；耳之於聲，有同聽焉；目之於色，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。(《孟子·告子上》)

共同的味覺愛好、聽覺愛好、視覺愛好、審美觀念和心理積澱構成了人類的共同特徵，人之所以爲人，關鍵正在於此。

問題在於，對於"食"與"色"的需求，是人類與動物所共

有的，那麽，人與動物是不是一類呢？如果不是一類，人與動物的區别究竟在哪裹呢？告子正是在這一點上對孟子提出質疑。

孟子並不完全否定告子的“食色性也”的命題，承認人與動物之間有一些共同點。但是孟子斷然否認人性就是獸性，否認人性就是這些基本的本能欲望。《孟子·告子上》中記載了兩人之間的一場獨特的論辯：

告子曰：“生謂之性。”
孟子曰：“生謂之性，猶白謂之白與？”
曰：“然。”
“白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？”
曰：“然。”
“然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？”

細心的讀者可以從中體會出孟子的詭辯，但孟子的主張依然是打動人心的：儘管人身上確實有一些獸性，但獸性絶不是人之所以爲人的内在規定性。

對於人而言，理性與倫理纔是最爲重要的。一個人如果僅僅知道滿足口腹之欲，那麽，他就確實離禽獸不遠了。幸運的是，人類並不僅僅滿足於“食色之欲”。孟子説：

人之有道，飽食，暖衣，安逸居而無教，則近於禽獸。聖人憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有别，長幼有序，朋友有信。（《孟子·滕文公上》）

在五種人倫關係在道德規範的制約下，達到一種社會和諧，這就是人類與動物界的根本區别。孟子在人性問題上注意的是人的社會性而非動物性，這是極其可貴的。作爲一種"道德動物"，人類傲視飛禽走獸。

在此基礎之上，孟子對他所述的"人性"作出了價值判斷，這就是中國歷史上著名的"性善"論。

據《孟子·告子上》所載，當時的思想界對於人性的討論諸説紛紜，有人主張性善，有人主張性不善，有人主張性無善無不善，有人主張性可以爲善也可以爲不善。如何力排衆議論呢？孟子巧妙地抓住了人在瞬間所表現出來的一種相互助救的本能，振振有辭地論證了自己的人性善理論。他説：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所有謂"人皆有不忍人之心"者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以内交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孫丑上》）

"不忍人"，即不忍加惡於人，也就是同情人。孟子認爲人皆有不忍人之心，惟君子能擴而充之，反之則爲自棄。孟子從人的相互救助的本能中推斷出人性善的結論，並進而推斷出仁義禮智發端於人之內心的結論。孟子認爲，人具有先天的道德禀賦、道德素質，而人的道德品行不過是其先天善性的實現而已。孟子的這種道德先驗論，在理論上和邏輯上都是站不住脚的，但是，孟子把道德的這種社會需要説成是人的生理本能和心理本能，把外在的道德倫理轉化爲人的内在慾求，表現出一種極其可貴的人類自尊。所以，明人吴廷翰評價此種理論説："人皆以性爲善、爲真實、爲在内、爲與物異，而仁義之道明，人類不至於禽獸，其爲功也孰大焉！"（《吉齋漫録》卷上）

最簡單的事實是，人生來就具有善性是不合乎常識的，爲什麽這一理論被千百年來無數嚴肅的思想家所接受？歷史上，很多正人君子都信誓旦旦地宣稱在自省中確實發現了自己内心的"善"，難道這是一個歷代賢者所有意編織的謊言嗎？這是一個千古之謎，有人稱之爲中國哲學史中的"哥德巴赫猜想"。楊澤波先生在其博士論文《孟子性善論研究》中，提出了一個十分有意義的概念——倫理心境，並以此爲解答這一千古之謎作出了極其有價值的努力①。

所謂"倫理心境"，就是在倫理道德領域中，社會生活與理性思維在内心的結晶，是人處於倫理道德問題時所特有的心理狀態與境界。人生下來就要與周圍的人發生聯繫，周圍的人的言行

① 參閲楊澤波《孟子性善論研究》第 68－108 頁，中國社會科學出版社 1995 年。

舉止就會對他產生影響，久而久之就會在内心形成某種"結晶體"；人在具備一定的思維能量之後，理性思維的過程也必然會在内心留下某種痕迹，形成某種類似於認識圖式的東西：這就是"倫理心境"。在平時，這種"倫理心境"是不易被覺察的，但遇到突發事件就會不由自主地表現出來，在認真自省的時候也會被"挖掘"出來。這樣，人就發現了自己所"固有"的善性。

楊澤波先生承認，他的"倫理心境"説法的提出受到了皮亞杰發生認識論的啓發，也受到了列維－佈留爾"集體表象"理論的影響。同時，他還引證列寧《哲學筆記》中的一段話來證實自己的看法：

> 人的實踐經過千百萬次的重復，它在人的意識中以邏輯的格固定下來。這些格正是（而且衹是）由於千百萬次的重復纔有着先入之見的鞏固性和公理的性質。

這種説法當然是能够成立的。但是，問題依然没有完結。

既然"倫理心境"是社會影響及個人理性思考的沉澱，那麽，它必然在擁有（也許是大量地擁有）積極因素的同時，也雜有某些消極的因素，但是，孟子爲什麽閉上其慧眼而籠統地稱之爲"善"呢？基於所謂的"社會中歷來就有向善求好、不斷進步的力量"，楊澤波先生人爲地規定："倫理心境衹是指好的方面，不包含壞的方面。"

顯然，這種規定有些生硬。也許，心理學方面的"積極假定"原則可以使我們避免這種尷尬。

就明天或不遠的將來而言，我們每個人或是遇到"凶"，或

是遇到“吉”。如果我們假定會遇到“凶”，我們就難免心情煩亂，行爲失常，這樣，“凶”或許真地就找上門來；如果我們假定會遇到“吉”，我們就會信心十足，發奮進取，這樣，“吉”或許就真地讓我們抓住了。

孟子的人性善理論，正是這樣一種“積極假定”，它通過提示人自尊、自愛的方式，調動人們運用自己的生命體驗去發現沉澱在心中的善，並努力去發揚它，在這一過程中，人也就真地“善”了起來。顯然，這樣的假定與歷史發展的總體趨勢相吻合，因此它具有某種真實性，它的魅力也正在於此。

我們似乎離題太遠了，現在書歸正傳。

在孟子看來，既然人的本質的實現是一個純粹的道德過程，而這個過程又不受個人的其他的社會關係影響，那麼，一個人不論貴賤貧富，都可以通過道德的自我實現來展示人的本質。這樣，孟子就在理論上實現了兩個突破：首先，提出了人格平等的主張；其次，孟子以道德作爲分析人群的標準，君子與小人的分別標準已經不是他們的財産狀況和政治地位，而是他們的品德修養。

孟子在理論上的這種突破，得益於他所處的時代。在戰國時代，新興的社會力量已經不再滿足於“擠進”了政治舞臺，他們要在這個舞臺上佔據主角的位置。讓我們回顧一番那令人眼花繚亂的歷史事件吧。

最初是“三家分晉”，晉文公苦心經營的國家，竟然落入了卿大夫之手，裂變爲趙、魏、韓三國；其後就是田氏代齊，那個田桓子採用大斗出、小斗入的辦法，争奪到了民心，他的後人再接再厲，終於使整個齊國成爲田家的私人財産；那個聚居着殷商

人後裔的宋國也不安静，司城子罕竟然廢君自立。這真是：金滿箱，銀滿箱，轉眼乞丐人皆謗；正嘆他人命不長，哪知自己歸來喪！在這樣一個急遽動蕩的時期，財産狀況和政治地位是靠不住的，它們自然也就不能成爲評判人的標準。同時，動蕩的社會，打亂了原有的秩序，似乎爲每一個人都提供了無限的可能性，世間萬物平等的觀念也就隨之産生了。正是在這樣的背景下，孟子提出了人格平等的主張，同時以道德作爲分析人群的標準。

孟子的性善論具有相當濃鬱的人道主義色彩，它導致孟子對人以及人性的尊重。既然人性善，那麼，就應該尊重人，尊重人性，孟子的"民本"思想與此有某種内在的聯繫；其次，既然善在我心，就應該自我尊重，也應該尊重他人的獨立存在，"仁者無不愛"（《孟子·離婁上》）的思想也就隨之而生了。

在今天看來，孟子的性善論或許有這樣或那樣的不足，但其在歷史上的思想深度是不容置疑的。在馬克思以前，即便最偉大的思想家也没有超出這一圈子。在西方，時至十八世紀，偉大的唯物主義思想家費爾巴哈還在喋喋不休地論證説："一個完善的人，必定具備思維力、意志力和心力。思維力是認識之光，意志力是品性之能量，心力是愛。理性、愛、意識力，這就是人的絶對本質，就是人生存的目的。"①

如前所述，孟子的性善論在理論上提出了在道德面前人人平等，推論下去，即使是"真龍天子"也與平頭百姓是站在同一起跑綫上，正是這種理論在客觀上的反封建意義，使得孟子雖榮獲"亞聖"的稱號，但歷代對孟子的貶斥也屢見不鮮。

---

① 《費爾巴哈哲學著作選集》下卷第 27－28 頁，商務印書館 1984 年。

早在秦代，秦始皇厲行君主專制獨裁的法家學説，對孟子學派進行了嚴厲的打擊。趙岐《孟子題辭》云："秦去經術，焚詩書，孟子徒黨盡矣。"帝王對孟子的痛恨，主要是基於他的性善論以及由此而產生的對君王的不恭。《明史·太祖紀》載："上讀《孟子》，怪其對上不遜，怒曰：'使此老在今日，寧得免乎！'"由此，朱元璋將孟子逐出孔廟，並對《孟子》一書大加删削。彭孫貽《明史紀事本末（補）》卷一："洪武二十三年十月，命修《孟子節文》，凡不以尊君爲重……皆删去。"

在理論上較早批評性善論的人，是董仲舒。他在《春秋繁露·深察名號》中，以性三品駁難孟子的性善論。他説："質於禽獸之性，則萬民之性善矣。質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者，許之。聖人之所謂善者，勿許。吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善。吾上質於聖人之所爲，故曰性未善。善過性，聖人過善。"

北宋的李覯（字泰伯）在《常語》中對孟子提出了十七條批評，其中最爲引人注目的就是："彼孟子者，名學孔子而實背之者也。孔子之道，君君臣臣也。孟子之道，人皆可以爲君也。"我讀到這裏的感覺是：李覯之流長期跪慣了，已經站不起來了，甚至已經不想站起來了。正是這位李覯，在當時就以抨擊孟子聞名，其非孟言行，甚至被時人寫入故事廣爲流傳。如：

或獻李泰伯詩曰："乞丐如何有二妻，鄰家焉有許多鷄。當時自有周天子，何必紛紛説魏齊。"（《堅瓠集》卷四）

李覯……不好佛，不喜孟子，而愛飲酒。一日，有達官饋酒數斗，泰伯家釀亦熟。一士人知其有酒，乃作詩數首，以罵孟

子。曰："完廪捐階未可知，孟子深信還可痴。丈人方且為天子，女婿如何人殺之。"（無名氏《道山清話》）

大學者司馬光對性善論也頗有微辭，他譏諷說："孟子曰：'白羽之白，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白。'告子當應曰：'白則白矣，而性則殊。羽性輕，雪性寒，玉性堅。'而告子乃皆然之，此所以來犬羊，人之難也。"（《疑孟》）

即使是被今人認爲頗有 "戰鬪性" 的葉適，也對孟子的性善論大爲不滿。他說："以性爲善，獨自孟子始。然而學者盡廢古人入德之條目，而專心以性爲宗。虛意多，實力少，……而堯舜以來內外相成之道廢矣。"（《習學記言》卷十四）

其實，這些對孟子的責難，正表現出孟子性善論的思想價值。

第四節　對理性文化 "污染" 的反思

"人" 是什麽？在莊子看來，當今世上的人是一群浸透理性毒汁、形體虛弱、心靈分裂、目光呆滯的家伙，是罪惡的理性文化怪胎中孕育出來的畸形兒。難道人最初就是這副模樣嗎？難道人衹能是這副模樣嗎？

人性的最初狀態到底如何？莊子認爲，要回答這個問題，必須首先明確 "人" 的起源問題。以老子思想爲基礎，莊子全面地論述了人性自然說：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。（《莊子

·大宗師》)

舜問乎丞曰："道可得而有乎？"曰："汝身非汝有也，汝何得夫道？"舜曰："吾身非吾有，孰有之哉？"曰："是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蜕也。"(《莊子·知北遊》)

人之生也，氣之聚也。聚則為生，散則為死。(《莊子·知北遊》)

喜愛故弄玄虛的莊子，在此處卻説得明明白白：人之形體、生命、繁衍等等，都是自然賦予的，既然如此，人性也衹能在自然中尋找。這種强調人的自然的原生性的觀點，在《莊子》一書中佔有突出的位置。

爲了説明問題，莊子從不同的方面論證了人性自然説。首先，從人的形體方面來看，人的形體按照各自的規則去活動，這就是"自然"。《莊子·天地》説："形體保神，各有儀則，謂之性。"此處的"自爲"，絶不是指自覺的活動，而是指自發的自然過程。其次，從人的精神方面來看，人之"心"不應該有所思，也不應該有所慮，要保持精神的純粹性。《莊子·德充符》説："道與貌，天與形，無以好惡内傷其身。"再次，從生活的角度來看，生活的自然性與人性的自然説是緊密相聯的。莊子認爲，人性衹有在無目標的純自然生活狀態中纔能得到滿足，這恰好説明人性的自然性。

衹有保持形體的自然性、精神的自然性、生活的自然性，纔能保全自己的人性，纔能與天合一。《莊子·達生》説："形全精復，與天爲一。"此處的"與天爲一"，就是要把自己完全溶化在

自然進程之中，不因爲自己是"人"而沾沾自喜。《莊子·大宗師》篇中有這樣一個故事：子來有病，喘喘然將死，朋友子犂來看望他，並表示擔憂，子來卻説出這樣一番話："以生爲安樂的，也應該以死爲安樂。譬如現在有一位鐵匠在鑄造金屬器具，那金屬忽然從爐子裏跳起來説：'一定要把我鑄成寶劍呀！一定要把我鑄成寶劍呀！'鐵匠一定會認爲這是最不吉祥的金屬。現在偶然成了人的形狀，叫喊着：'我是人呀！我是人呀！'造化者一定會以爲這是不祥的人。現在就是要把天地作爲大熔爐，把造化視爲大鐵匠，往哪裏而不可呢?"子來説完，便酣然睡去。

衹有把自己與自然界的萬物等量齊觀，纔不會因爲自己是"人"而沾沾自喜，如果連自己都忘掉了，便可以進入與天爲一的境界。

可以説，人性自然與回到自然中去的主張，是莊子對人的最根本的認識。這種認識雖有其排斥人之社會性的一面，然而，就其强調人的自然性這一點上來説，在人類的自我認識史上又有重大的意義。在某種程度上，儒家學派由於過分强調人的社會性而忽視了人的自然要求，而莊子則把被扼殺的"人"的自然性揭示出來，不能不説具有重大的歷史意義。

人性既然原本是自然的，爲什麽會淪落到今天的這種"不自然"狀態呢？人類的理性文明似乎是萬惡之源。顯然，莊子的思想具有一種"非理性主義"的强烈傾嚮。

一般説來，非理性主義（Irrationalism）是指十九世紀至二十世紀歐洲的一種重要哲學思潮。反對理性、否定理性是其主要特徵。如，叔本華（1788－1860）認爲：現實世界的本質是一種滲入一切存在的、盲目的、邪惡的意志，人是性惡的動物，歷史

是永無終止的謀殺、掠奪和欺騙，知識越多就越悲苦；尼采（1844－1999）認爲：道德準則是神話、謊言和欺騙，真理的標準就在於提高權力感；柏格森（1859－1941）認爲：世界在本質上是一個不間斷的生命之流，把握它衹能靠直覺；施本格勒（1880－1936）認爲：歷史是一種成長與腐爛的非理性過程；加謬（1913－1960）認爲：這個世界是荒謬的，人的生存狀態以及人與其周圍社會的關係是不可理解的。

總而言之，非理性主義認爲：世界在某種意義上並不是一個合理的或和諧的整體；人類的頭腦並不能認識世界這個整體，當然也就無法揭示其内在的活動；人類無法以某種系統方式利用知識來爲預期的人類社會的不斷進步服務；人類按其天性來説是非理性的；人類無法克服無知並創造出以正義原則爲根據的制度，因而，人類不會不斷完善。

非理性主義源遠流長。在古希臘文化（通常被認爲是理性的）中，詩人品達羅斯（約前518－前442或前438）和悲劇作家們，就表現出對理性的某種懷疑，甚至像畢達哥拉斯（約前580－前500）這樣的數學家在宗教方面以及柏拉圖（前427－前347）的縱情狂歡情調，都有一種非理性主義的意味。

春秋戰國之際的中國社會，不僅爲理性主義的產生提供了土壤，也爲非理性主義的產生提供了條件。

那是一個動蕩的社會，歷史的前進最充分地以“惡”的方式表現出來。劉向在《〈戰國策〉叙録》中説：

仲尼既没之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取强而

已矣。夫篡盜之人，列為侯王；詐譎之國，興立為強。是以轉相放效，後生師之，遂相吞滅，並大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，泯然道德絶矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪饕無耻，競進無饜；國異政教，各自制斷；上無天子，下無方伯；力功爭強，勝者為右；兵革不休，詐偽並起。

在急遽發展的歷史急流中，人們既感到了強權統治的威懾力量，也從這千姿百態的社會生活中，感到了一種內在的、盲目的、反理性的力量。對理性的懷疑伴隨着理性的覺醒同時產生。作爲中國哲學之父的老子，在否定"神"、"天"、"鬼"的同時，也否定了人類的文明與智慧，這就是較爲有力的說明。可以說，理性思辨在一開始形成之時就喪失了某種尊嚴，理性思考者往往成爲被嘲笑的對象。

人是理性與非理性的統一體，人類的意識活動也是理性與非理性的統一。如果說孔子是先秦理性精神的代表，莊子則是先秦非理性精神的代表。

出於對人的關注，爲了恢復人的自然天性，莊子挾帶着一股狂暴的颶風，從生命哲學的角度，闖入躊躇滿志的各家學派之中，以強有力的手段將他們从理性思辨的夢幻中拽起，讓他們正視那夜幕籠罩、墳火點點的荒原——人類社會，大聲宣告理性早就該死亡了。

爲了恢復人的自然天性，莊子對人類理性進行了全面的抨擊。

首先，莊子否定現實社會中的人類文明。

莊子在《胠篋》中，以歷史事件爲依據，反復提出質問："世俗之所謂知者，有不爲大盗積者乎？所謂聖者，有不爲大盗守者乎？"通過對歷史與現實的分析，莊子認爲：衹有拋棄聰明智巧，大盗纔能休止；毁棄珠寶，小盗就没有了；焚燒符印，人民就純樸了；砸破稱斗，人民就不争了；廢除天下的聖人之法，人民就可以參與議論了；攪亂樂律，銷毁樂器，塞住樂師的耳朵，人民對音樂就更有感覺了；消滅文飾，拆散五彩，粘住明者之目，人民的視力就會提高了；毁棄繩墨規矩，折斷工匠的手指，人民就會更巧慧了；消除所謂忠臣志士的行爲，封閉滔滔不絶者之口，人民的德性纔能達到玄妙齊同的境地。總之，在莊子看來，人類文明（無論是哲學觀念、倫理綱常還是其物化形態）均是禍水，絶非人類智慧的結晶；理性文化給社會帶來的是戰亂、凶殺，若要把人類從這個動蕩的社會中拯救出來，惟一的辦法就是否定人類文明。

作爲理性之果的人類文明之所以有害，是因爲它不符合人類的自然天性。莊子在《駢拇》中論證道：

> 駢拇枝指出乎性哉？而侈於德；附贅縣疣出乎形哉？而侈於性；多方乎仁義而用之者，列於五藏哉，而非道德之正也。是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也；多方駢枝於五藏者，淫僻於仁義之行，而多方於聰明之用也。

在這種類比推理的基礎之上，莊子問道："意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也？""仁義其非人情乎？自三代以下者，天下何其囂囂也？"

正因爲理性文明不符合人之自然天性，所以，教育反倒使人愚昧。《莊子·大宗師》記載了這樣一個寓言故事：意而子去見許由，許由問他說："堯帝對你說了些什麼?"意而子回答說："堯帝對我說：'你必須躬行仁義而明言是非。'"許由問意而子說："那你準備怎麼辦呢?那堯帝既然已經用仁義在你臉上刺了字，用是非割掉了你的鼻子，你將來憑什麼去遨遊在逍遥、放任、變化無窮的境界呢?"

在莊子看來，若要尋求超脱於亂世，就要洗去理性的污染，就要忘仁義、忘禮儀，乃至於墮肢體、黜聰明。一句話：徹底拋棄理性文明。

其次，莊子否定人類歷史的進步。

對於遠古未開化狀態中的人類社會，莊子滿懷憧憬之情，他在《馬蹄》篇中說："夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊。民能以此矣!"這時的社會是"至德之世"。"至德之世也，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉?同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性全矣。"没有矛盾，没有衝突，衹有安寧，衹有和諧：這就是莊子的理想社會。

但是，聖人們及其學説破壞了這種静謐。他們喋喋不休地侈談仁義道德，從而攪亂了人心。這樣，儒家心目中的聖人便成爲歷史的罪人。莊子在《天運》篇中假藉老子之口教訓孔子說：黄帝治理天下，使民心淳一，有人死了親戚民不哭泣而别人並不非議；堯帝治理天下，使民心相親，有人爲了親近其親人減除禮節的限制而别人並不非議；舜帝治理天下，使民心競爭，孕婦十個月而生子，嬰兒生下五個月而能言，不等到成兒童就開始區分人

我，則人開始有短命的了；大禹治理天下，使民心多變，人人各有心機而以用兵爲順事，認爲殺盜不是殺人，自以爲獨尊而奴役天下的人，因此天下大駭，儒、墨等各種學派紛紛興起。由此看來，三皇五帝治理天下，名曰治之，而實際上大大地爲害天下。三皇的心智，在天上，悖亂了日月的光輝；在地下，隔斷了山川的精氣；在中間，敗壞了四時的施化。這樣的人還自以爲是聖人，不覺得可恥嗎？他們太無耻了！

這樣，由於聖人作怪，人類社會的歷史進程就成爲古樸善良本性的喪失過程，而且，這種墮落的過程在瘋狂地加速。瞻望未來，令人毛骨悚然。莊子在《莊子·更桑楚》裏寫道："大亂之本，必生於堯舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也。"莊子在《徐無鬼》篇中也藉隱士許由的話說："夫堯畜畜然仁，吾恐其爲天下笑。後世其人與人相食與！"人吃人，這就是莊子對人類未來的預測。

莊子在這裏不是聳人聽聞，不是故作驚人之筆。任何自由的、傑出的思想家總是"反道德"的，因爲他們破壞了傳統，打碎了千百萬人滿懷驚恐地對之頂禮膜拜的東西。

最後，莊子對人類的認識能力也持否定態度。

莊子認爲，人類認識的歷史就是其認識能力不斷萎縮的歷史。"古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。"（《莊子·齊物論》）但是由於理性文明的發展，種種觀念產生之後，情況就變了。"是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。"（《莊子·齊物論》）

人類認識能力的退化原因，除"是非之彰"外，還由於功利

之心起。《莊子·天地》中有一個寓言故事形象地説明了這一點。孔子與弟子周遊各地，途中，子貢見漢陰丈人以笨拙的方式汲水，便勸其使用先進的機械，漢陰老人斷然拒絕了子貢的善意，而且意味深長地議論了一番：

吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。

本來，具有理智的人類活動的特點在於製造和利用工具以適應環境、改造環境，但莊子卻認爲，如果認識活動爲這種功利觀念所支配，便成爲亂人"神生（性）"之"機心"，由此產生種種弊端。在認識過程中，理智所注意的不是外部事物本身，而是與人的需要有關的印象以及這些印象對人實現其目的所具有的意義。理智對於呈現在頭腦中的各種印象並不是一視同仁，而是有所取捨，因此，人們的感官和意識呈現出來的祇不過是實用化的、簡化了的事實。用莊子的話説，就是"純白不備"。

莊子所説的並不是没有道理。工具追求的是實際功利，它一方面閃耀着人類智慧的光芒；另一方面，對於這種光芒的崇拜，又可能壓抑人類智慧本身。從功用的角度看問題，我們得到的祇是有關事物的意義的一個實用的"人工構成物"，並不是事物本身，更不用説寓於事物之中的"道"了。這樣，功利觀念就在主客體之間劃了一條鴻溝。

人類的認識能力既然由於是非觀念、功利觀念的干擾而日趨退化，若要强其不可而爲之，偏要去認識什麽，那就更可怕了。

"吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而爲知者，殆而已矣。"（《莊子·養生主》）總之，要使人類聰明起來，就必須返回到遠古的愚昧狀態中去。

人類文化發展到一定階段之後產生出非文化（即非理性）的思想，這是有較深沉意識的民族所共有的現象。在西方，最初的人——亞當和夏娃，偷吃了伊甸園中知識樹上的智慧之果，於是懂得了善惡與羞耻，從此也是失去了往昔的純樸本性和快樂生活，揭開了人類苦難的序幕。對此，黑格爾分析説："這裏所表示的意思，顯然是説人不應該尋求知識，而須保持天真的境界。"①

在中國，當神權動摇，先民們開始尊重自己、尊重理性之時，莊子站出來，對人類的理性大加抨擊。從較淺的意義上説，莊子在恣意地刺激他所深惡痛絶的暴發户的脆弱神經，從而傾吐胸中的鬱悶和不平。從較深的意義上説，這是對人類文明的一種反思。

莊子的非理性主義思想，我們是難以從整體上接受的，但莊子别具一格地俯視了人類行爲的另一方面，俯視了人類意識的另一領域，並給我們留下不少新的形象、觀點，使我們更深入地思考。哲學發展的自身要求，使它往往不欣賞妥協折中，而需要一些怪傑奇才來不顧一切地將某一命題發揮到底。祇有這樣，思想纔會向縱深發展。莊子對人類理性的抨擊是過激的，但他的思考是嚴肅的。

或問：莊子的分析是不是過於冷漠消沉?

---

① 黑格爾《小邏輯》中譯本第 89－90 頁，商務印書館 1982 年。

這個問題相當複雜。我們不妨將清代吳文英《莊子獨見》中的一段文字引錄如下，以供參考：

莊子眼極冷，心腸極熱。眼冷，故是非不管。心腸熱，故感慨無端。雖知無用，而未能忘情，到底是熱腸挂住。雖不能忘情，而終不下手，到底是冷眼看穿。

莊子最深情，人第知三閭之哀怨，而不知漆園之哀怨有甚於三閭也。蓋三閭之哀怨在一國，而漆園之哀怨在天下；三閭之哀怨在一時，而漆園之哀怨在萬世。昧其指者，笑如蒼蠅。

第五節　先天之"惡"與後天之"僞"

同爲儒家代表人物，荀子對孟子是極爲不滿的，他尖鋭地抨擊孟子"略法先王而不知其統，猶然而才劇志大，聞見雜博。案往舊造説，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無説，閉約而無解"。(《荀子·非十二子》) 荀子在繼承原始儒家人學思想的同時，又大膽地變革了原始儒家的人學思想。在人性問題上，荀子强烈反對孟子的性善論。荀子認爲，孟子主張人性善，是混淆了先天之性與後天禮義之間的界限，人性是人生而具有的一種先天素質或本能，而禮義道德則是後天學習、教育的結果，是環境熏染的産物。從孔子的"習相遠"之論出發，荀子力主人性惡。他宣稱："人之性惡，其善者僞也。"(《荀子·性惡》)

荀子主張性惡論，其邏輯起點是對"性"的解説。荀子認爲：

性者，本始材樸也。(《荀子·禮論》)

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂，謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。(《荀子·正名》)

不可學、不可事而在人者，謂之性。(《荀子·性惡》)

顯然，荀子是從“生”的角度去分析“性”。從語義學來說，“生”字初指草木之生，後指萬物與人的具體生命。具體生命在生長變化的過程中，有一種內在的趨嚮，而這種趨嚮就是“性”。也就是說，“性”直接基於人的生理構成，是“不事而自然”的心理素材。

性對於外物的反應，有好、惡、喜、怒、哀、樂等情感，依照荀子的想法，這些都是屬於自然方面的，所以，好、惡、喜、怒、哀、樂等情感可以被稱之爲“天情”(《荀子·天論》)，如果任天情自然發展，情與情之間就要發生衝突，人與人之間也要發生衝突。

幸好人還有作爲“天君”的心。在人的行爲方面，“天君”的作用是在相互衝突的各種情感中，加以選擇、調整、控制，此即所謂“天性有欲，心爲之制節”。依照心的選擇、調整與控制，人類經過學習而得到的東西，就稱之爲“僞”。依照荀子的理論推演下去，人類社會的制度、道德、文化等等，都是“僞”的。

荀子的人性惡理論有些抽象。他的主要意思是說，道德不屬於天，而是屬於人；道德不是自然界所本有的東西，而是人類社會的產物。“性”與“僞”的區別，也就是“天”與“人”的區

別。荀子說：

> 凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學、不可事而在人者，謂之性；可學而能，所事而成之在人者，謂之僞：是性僞之分也。（《荀子·性惡》）

這段文字的意思相當明確。"僞"的意思就是人爲，就是與自然的對立，就是與真實的對立。荀子說："性者，本始樸材也；僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。性僞合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。"（《荀子·禮論》）"本始樸材"說的是原始材料；"文理隆盛"，說的是對原始材料的加工。二者的分別，不言而喻。

人性惡的證據是什麼呢？荀子說起來振振有辭：

> 今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡言；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，比必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。（《荀子·性惡》）

顯然，荀子表達的是這樣一種思想：當人剛脫出自然界懷抱的時候，他衹是個自然物，而不是人。人乃是人、文化、歷史的産物。人之所以爲人，是教化的結果，也就是說，人是社會的産

物；而動物則僅僅是自然的産物。由此反推，聖人與凡人乃至惡人雖然在道德表現上天差地别，但在具有先天惡性這一點上是完全相同的。

荀子就是這樣把人性惡論證出來了。道理也相當簡單：人生下來就有種種欲望（聖人與凡人皆如此），如果放縱這些欲望無限度地發展，從而表現爲“惡”，社會必定大亂不止，因此，必須節制人們的欲望，從而使社會穩定。荀子藉助堯舜之口强化了這一點：

堯問於舜曰：“人情如何？”舜對曰：“人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵禄盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！人之情乎！甚不美，又何問焉？”

連續的三據“人之情乎”，可見荀子感嘆之深。

更爲撼動人心的分析在於，荀子恰恰從人心向善的角度論證了人性本是惡的。他説：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴。苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願勢力，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。（《荀子·性惡》）

荀子的這種分析，確實有些令人尷尬。生活經驗告訴我們：凡是人所欲求的東西，正是他所没有的東西；凡是人已經充分佔有的東西，就不再成爲追求的目標了。這就如同餓而欲飽、勞而欲休

一樣。那麽，人們苦心竭慮地去求"善"，是不是他本性中没有"善"呢？

孟子不是宣稱"人皆可以爲堯舜"嗎？荀子也承認"涂（途）之人可以爲禹"。這種表面的相似後面存在着巨大的差異。孟子認爲，人的本性之中，本來就有所謂"四端"，如果把它們擴而充之，就可以成爲聖人。荀子卻認爲，人之本性中並没有所謂"四端"，但是，人們具有可以學習禮義的能力。他説："凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。"（《荀子·性惡》）不過，荀子還指出：人雖有學習禮義的能力，但未必能够努力認真地學，所以人皆可以爲禹，但未必都能成爲禹。他的結論是：

> 故涂之人可以為禹，則然；涂之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹；足可以徧行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。……然則能不能之與可不可，其不同遠矣。（《荀子·性惡》）

在這裏，"可以"與"能"被區别開了，"可能"與"現實"被區别開了。我們不能不佩服荀子的分析相當縝密，這正是孟子所不及之處。然而，我們還是隱隱感覺到在這種縝密的下面有一種平庸，因爲它缺少弘揚個人主觀力量的迷人色彩，而這正是哲學史上某些思想家的通病。

當然，我們不能否認荀子人性惡理論與孔子思想有某種微妙的聯繫。在孔子"性相近也，習相遠也"的基礎上，孟子提出性

善論，荀子提出性惡論，這是由於他們的着眼點不同。孟子着眼於修養的可能性問題，而荀子着眼於修養的必要性問題。着眼點不同，孟子、荀子給自己提出的問題也就不同。孟子所要解决的問題是：人爲什麽能“爲仁由己”？而荀子所要解决的問題是：爲什麽需要對人“約之以禮”？荀子認爲，孟子性善論的錯誤根源於不明白“性”與“僞”之區别，因而將人們反道德的品行歸結爲喪失了善良本性。他駁斥孟子時説，“今誠以人之性固正理平治”，那麽，“惡用禮義矣哉”？（《荀子·性惡》）。在他看來，衹有肯定人性是惡的，“約之以禮”纔能成立。

對於這一點，東漢時期的大思想家王充似乎有所領悟。當時，有人對荀子的性惡論提出質疑，王充站出來辯護説：“夫孫卿之言，未爲得實。然而性惡之言，有緣也。”（《論衡·本性》）他進一步解釋説：“一歲嬰兒，無推讓之心，見食，號欲食之；睹好，啼欲翫之。長大以後，禁情割欲，勉勵爲善矣。”王充首肯荀子的性惡論“有緣”，有兩層含義：一是性惡論有其存在的合理性，二是性惡論有其存在的實用性。而實用性，則主要是指性惡論爲禮教的權威性提供了基礎。

無疑，與孟子相比，荀子少了人文主義精神而多了實用主義色彩，少了理想主義的憧憬而多了具體過程的操作。由此，荀子爲後來的封建主義文化專制統治提供了堅實的依據，因此他被認爲是“名世之士，王者之師”、“有功於時政”（《荀子集解》考證上）。

其實，如果讓坐而論道的孟子進入實際操作過程，他也會轉變立場，首肯荀子的性惡論。

第六節　冰冷的"自爲之心"

名師出高徒。作爲荀子的學生，韓非從慎到的"人莫不自爲"（《愼子·因循》）出發，將老師的人性惡理論發展到極點。

人們常説韓非是新興地主階級的代言人。新興地主階級是什麼東西？他們是一群没有高貴血統、没有文化教養的暴發户，很容易使今天的讀者想到巴爾扎克筆下的"高老頭"之流：他們衣服骯髒，滿嘴煙氣，全然不懂古典藝術，然而卻很有錢，甚至可以憑藉這一點去摟抱那些貴族家的少婦。

中國歷史上最初的地主階級是靠着精打細算、認真盤剥而發家致富的。考慮到這一點，我們就不難理解爲什麼韓非認爲人性是自私的：

> 夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。（《韓非子·奸劫弑臣》）
>
> 好利惡害，夫人之所有也。（《韓非子·難三》）
>
> 夫民之性，惡勞而樂佚。（《韓非子·心度》）

至於證據，在那個人人汲汲於富貴功名的社會裏簡直是俯身可拾：

> 王愛良馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死。非輿人仁而匠人賊也，人不貴則輿不

售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。(《韓非子·備内》)

夫賣（買?）傭而播耕者，主人費家而美食，調佈而求錢易者，非愛傭客也，曰：如是耕者且深，耨者熟耘也。傭客致力而疾耕耘、胥盡巧而正畦陌者，非愛主人也，曰：如是羹且美，錢佈易云也。此其養功力有父子之澤矣。而心調於用者，皆挾自為心也。故人之行事施予，以利為之心，則越人易和；以害為之心，則父子離且怨。(《韓非子·外儲説左上》)

冷峻的韓非，行文尖刻，然而也不是全然沒有道理。《史記·吴起列傳》曾記載了這樣一個故事："(吴）起之爲將，與士卒最下者同衣食。卧不設席，行不騎乘，親裹贏糧，與士卒分勞苦。卒有病疽者，起爲之吮。卒母聞而哭之。人曰：'子，卒也；而將軍自吮其疽，何哭爲?'母曰：'非然也。往年吴公吮其父，其父戰不旋踵，遂死於敵。吴公今又吮其子，妾不知其死所矣。是以哭之。'"由此可證：凡人行事，"皆挾自爲心也"(《韓非子·外儲説左上》)，唯在圖利，唯在謀私，決不會"去求利之心，出相愛之道"(《韓非子·六反》)。

韓非將這種分析方法運用於家庭成員之間，又甩出一串令人瞠目結舌之語：

父母之於子也，産男則相賀，産女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計劃其長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父母之澤乎?(《韓非子·六反》)

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或誚或怨者，皆挾相為心而不周於為己也。（《韓非子·外儲説左上》）

韓非以近乎殘忍的筆觸，撕掉了脈脈温情的人情面紗，揭示出了人所諱言的利益交往。既然至親骨肉之間都相互利用算計，不講仁慈恩愛，則人情之冷漠，也就可想而知了。在宗法社會裏，君臣關係被視爲最大的人倫關係，爲了證明人性之"惡"，韓非還是大膽地揭示了君臣之間的相互算計之心，而且，他在這方面的言論尤其多：

人臣之情非必能愛其君也，為重利之故也。（《韓非子·二柄》）

黄帝有言曰："上下一日百戰。"下匿其私，用試其上；上操度量，以割其下。（《韓非子·揚權》）

人臣之於君也，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。（《韓非子·備内》）

君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。（《韓非子·難一》）

臣盡死力以與君市，君垂爵禄以與臣市。（《韓非子·難一》）

主賣官爵，臣賣智力。（《韓非子·外儲説右下》）

處在深宫裏的君主，成爲名副其實的"孤家寡人"，他們衹有少數人能够幸運地屬於正常死亡，而大多數則死於后妃、太子及其私黨之手，韓非不由得感嘆説："夫以妻之近與子之親而猶不可

信，則其餘無可信者矣！”（《韓非子·備內》）

君臣尚且如此，君民之間就更沒用什麽情感可言了。他藉秦襄王之口說：“彼民之所以爲我用者，非以吾愛之爲我用者也，以吾勢之爲我用者也。”（《韓非子·外儲說右下》）民衆接受君主的奴役，完全是迫於暴力和强制，哪裏是出於親君之情？“君上之於民也，有難則用其死，安平則用其力。”（《韓非子·六反》）如此而已！

既然人人都挾有“自爲心”，那麽，仁義道德就不會成爲普徧的人格。可是人們不是以孔子爲道德上的完人嗎？韓非不否認孔子的道德境界，然而他認爲這樣的人曠世稀有，並不具有普徧的意義。他說：“仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內”，然而，以天下之大，萬民之衆，折服孔子的僅有七十弟子，至於達到“仁義”這種境界的，衹有孔子一人，可見“貴仁者寡，能義者難”（《韓非子·五蠹》）。

對於社會上的慷慨好善行爲，韓非也並不否定，不過，他從人之“自爲心”出發，作出了另外的解釋。他認爲，滿足自我生存需要是“自爲心”的首要動機，人們衹有在自我生存需要得到滿足以後纔會有好善的行爲。比如，鬧春荒時，食物短缺，人們爲了自己的存活，甚至不將食物讓給“幼弟”；而在豐收的秋季，即使是關係疏遠的過客也要留他用飯。這並不是“疏骨肉愛過客也”（《韓非子·五蠹》），而是人們的生存狀態决定的。

那麽，韓非是如何評價人們津津樂道的遠古社會呢？許多人不是說那是一個道德盛行的美好時代嗎？在分析遠古社會時，韓非接受了古今道德風氣相異的說法，但他敏鋭地注意到人類生存條件的差異。他認爲，古代社會之所以道德盛行，是由於人們生

活在特定的環境之中，那時人口稀少，而自然界所提供的物質資料卻相對豐厚，即便是男人不種田、婦女不織布，人們也足以維持生活，即所謂"人民少而財有餘，故民不爭"；而當今之世，人口大量繁殖，"人民衆而財貨寡"，"事力勞而供養薄"（《韓非子·五蠹》），人們之間就衹能以力相爭了。古今財富狀況的不同，體現了不可逆轉的歷史進程，因而，社會風氣向古代社會復歸是不可能的。韓非的這種描述是不準確的，可是其中卻分明透露出"存在決定意識"的偉大思想。

基於這樣的分析，韓非流露出强烈的反對將道德原則絶對化的傾嚮，因而在人性問題上表現得相當冷峻。可以説，韓非是先秦思想界的冷面殺手。韓非所處的戰國末期，社會急遽變動，各種矛盾錯綜複雜，他所舉的例證在當時也確實是司空見慣。同時，他也敏鋭地看出了經濟生活、物質利益對人們思想行爲的決定性影響，故此能把人際關係中的醜惡一面揭露得淋灕盡致，入木三分。

正是在這種尖刻的分析基礎之上，韓非提出了他的"功利社會"理論：

無功而受事，無爵而顯榮，有政如此，則國必亂。……斬敵者受賞，而高"慈惠"之行；拔城者受爵禄，而信"兼愛"之説；……富國以農，拒敵以卒，而貴"文學"之士。……今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而國愈貧，言耕者衆，執耒者寡也。境内皆言兵，藏孫、吴之書者家有之，而兵愈弱，言戰者多，而被甲者少也。故明主用其力，不聽其言，賞其功，必禁無用，故民盡死力以從其上。夫耕之用力也勞，而民為之者，

曰可得富也。戰之為事也危，而民為之者，曰可得以貴也。……故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之悍，以斬首為勇。是以境內之民，其言談者必規於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵强，此之謂王資。……超五帝，侔三王者，必此法也。(《韓非子·五蠹》)

這就是韓非在報酬原則基礎上勾勒出來的國家模式，在這樣的國度裏，人僅僅是生物意義上的活物，精神、境界、超功利的愉悦等等，全都不見踪影了。從這冰冷冷的語言中，我們似乎感到先秦的人學精神已經趨於寂滅，一位崇尚功利的專制之神正快步走來。

其實，我們也不必過分地責備韓非。商鞅雖然遭受了車裂之酷刑，但他貶斥仁義、崇尚耕戰的政策已經在秦國站穩了脚跟，這種令人在情感上難以接受的理論所取得的實際效果，有目共睹。秦國的統一戰爭，如同一場震撼天地的暴風雨，每一位知識分子的心靈都受到了震動，在滚滚而來的金戈鐵馬面前，心靈的力量顯得那麽柔弱，道德的説教顯得那麽蒼白。仁、義、禮、知、信等等美妙的名詞有什麽用？善性、良知到底值多少錢？人們不得不發生懷疑。衹是，這種懷疑在韓非身上得到了最極端的表現。

第四章　在本能與規範之間：利與義

利義之辯始終是中國傳統人學中一個激動人心的問題。趨利，這是一種生命本能、生存層次方面的欲望。没有了欲望，生命也就不存在了。正是在這個意義上，費爾巴哈在《幸福論》中說："人的最内秘的本質不表現在'我思故我在'的命題中，而表現在'我欲故我在'的命題中。"① 欲望的强烈程度，顯示生命的活躍程度。這種欲望，既是社會發展的動力，又是社會動蕩的淵藪。春秋戰國時期，學者們對這種欲望的内容及表現形式作了多方面的論述。徹底世俗化的縱欲主義與嚴格意義上的禁欲主義都没有成爲主流，人類既肯定了自己的權力，又維護了自己的尊嚴。

第一節　無欲之心與"玄妙"之道

人對物質利益的追求，在《老子》中是以"欲"來指稱的。

儘管今人對"欲"感慨不已，但作爲文字符號的"欲"字卻姍姍來遲，在甲骨文、金文中找不到其身影，衹是在《尚書》、《周易》、《左傳》中纔開始出現。這説明，在春秋之時，人們已經明確地有了"欲望"這樣的概念，對於欲望這樣的現象，人們已經從感覺上陞到了理性的認識。

① 《費爾巴哈哲學著作選集》下卷第427頁，商務印書館1984年。

在先秦諸子中，老子對“欲”的論述，最有特色。《老子·十二章》説：

> 五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去此取彼。

本章説明物質欲望對人類本性之傷害，告誡人們保持内心的安足，不失天真。河上公題本章曰：“檢欲”。宋林希逸《老子口義》卷上：“《老子》諸章，結語多精絶。務外亦不特此五事，舉其凡可以類推。”值得注意的是，老子對“欲”的分類（“五色”、“五音”、“五味”、“畋獵”等等），反映了當時當時社會較爲普徧的看法。同時，老子承認“欲”存在着層次上的區别，具有生存意義的“腹”是最基本的欲望，即使是“聖人”也要承認這一點。

對於“欲”，老子的基本的態度是“寡欲”，甚至“無欲”。

老子認爲，人在未得“道”之前，受到物欲的支配，利欲於心，就要争斗以求，於是邪惡就産生了，亂世就出現了。可見，“欲”是萬惡之源。消除“欲”的魔影，這是人生的首要任務。

老子認爲，對個人而言，衹有無欲，纔能使得生命長久，纔能不至於失敗。老子説：

> 名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知亡不殆，可以長久。（《老子·四十四章》）

對於“多藏必厚亡”，明代釋德清《老子道德經解》解釋說：“如斂天下之財，以縱鹿臺之欲，天下叛而臺已空，此藏之多，而不知所亡者厚矣。”由此，正確的原則當是“見素抱樸，少私寡欲”（《老子·十九章》）。依據老子的辯證法，“無得”自然“無失”，而且，衹有“無欲”纔能發展。他說：

> 常無欲可名於小，萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。（《老子·三十四章》）

此處表現出一種超人的智慧。“小”是“大”的基礎，“少”是“多”的本源，因此，衹有通過“無欲”的方式，纔能達到“成其大”的結果。

最爲重要的是，生命的真正意義在於向“道”復歸，而衹有“無欲”纔能真正領悟道“道”之玄妙與真諦。老子說：

> 道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。（《老子·一章》）①

“道”是老子哲學中的核心觀念，它既是萬物之本體與規律，又

① “無名”四句：王弼注：“凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，爲其母也。”此四句或以爲當讀爲：“無，名天地之始；有，名萬物之母。”司馬光、王安石等主此說。天地，帛書《老子》甲、乙本及《史記·日者列傳》均作“萬物”。

是人類行爲之準則。本章説明：作爲萬物根源之道，具有不可言説之性質，是一種無法概念化的東西。河上公題本章曰："體道"。明釋德清《老子道德經解》上篇："此章總言道之體用及入道功夫也。老氏之學，盡在於此，其五千餘言所敷演者，唯演此一章。"而"體道"的關鍵，就在於"無欲"；反之，則僅僅得其"徼"（端倪）而已。在這種意義上，"欲"是社會及人生的陷穽。即所謂"罪莫大於可欲，禍莫大於不知足"（《老子·四十六章》）。克服了"欲"，精神上就獲得了充分的自由，便可以與"道"相通了。

對於社會來説，祇有"無欲"纔能天下大治，人民纔能返璞歸真。老子説：

> 不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，强其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（《老子·三章》）
>
> 道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（《老子·三十七章》）
>
> 故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（《老子·五十七章》）

需要指出的是，老子的"無欲"並不是徹底否定對物質利益的追求，老子肯定了人類的基本生存欲望，祇是對於高於生存本能的物質利益追求，則主張捨棄之。我們似乎可以説，老子是爲了生

活而反對生活，這是與儒家的不同之處。老子主張“無欲”，顯然包含有對社會的批判成分。社會動蕩，萬民掙扎於水深火熱之中，這主要是由於統治者的“多欲”：

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜竽。(《老子·五十三章》)

民之饑，以其上食税之多，是以饑。(《老子·七十五章》)

對於五十三章，王弼《老子》注説：“朝，宫室也；除，潔好也。”老子的意思十分明顯，正是由於統治者的窮奢極欲，造成了田園荒蕪、倉廪空虚的嚴重局面，因此，那些衹顧個人物質享受的權貴們是社會的“盜竽”。依據《韓非子·解老》，竽爲五聲之長者，“盜竽”就是强盜頭子。

除了基於對人類社會的特定看法之外，老子的“無欲”主張還有其自身的文化傳承。我們前面講過，老子是周之史官，而史官又是源於巫師的。各民族的文化進程表明，最早的禁欲主義與宗教有着密切的關係。對此，丹麥學者喬治·勃蘭兑斯曾寫道：

為了正確理解禁欲主義理想的起源，我們還應考慮另外一個因素。最早從事精神和思辨工作的人生活在一種可怕的壓力之下，他們不得不承受着來自獵人和戰士方面的輕蔑。在這些人心目中，非好戰的因素統統都是可鄙的。因此，除了激起某種恐懼外，他們没有任何其他的自我保護手段。他們衹能殘忍地對待自己，過一種節制的、自我約束的隱士般的生活。這些祭司、預言家和巫師們不久便將一種出自於迷信的恐怖灌注進群衆的心靈。

禁欲主義的祭司是一種無形的幼體，正是從這裏，生長出了頭腦健全的哲學家①。

讀了勃蘭兑斯的這段話，我們對於老子的“無欲”就會有一種意味深長的理解了。

也正是因爲這一點，中國歷史上的“無欲”思想往往出現在宗教性典籍中。

我們都知道，佛教所表達的禁欲主張是激烈而徹底的，同時，它不僅將禁欲與個體今世的生活聯繫起來，而且還與來世聯繫起來。

在早期的道教典籍中，“無欲”的思想並不强烈，甚至有一些縱欲的味道，但是，當它漸漸發展壯大以後，爲了掩飾過去的“寒酸”，“無欲”的傾嚮越來越强烈了。雖然有一些道教徒在生活實踐方面放縱欲望（如“採陰補陽”、“長生不死”等等），但在理論方面依然主張“無欲”，衹是始終没有佛教那樣嚴厲。

雖然對物質利益的追求是人的本能，但是，還是有許多思想家出於非宗教的考慮繼承了老子的“無欲”主張，他們認爲達到社會和諧的手段不是發展生産，不是調節分配，而是壓制人們的物質欲望，改變人們的求利趨嚮。比如，《淮南子》的編纂者就認爲，人類的欲望是無窮無盡的，是根本不可能充分滿足的，因此，衹能是對其加以壓制：

五色亂目，使目不明；五聲嘩耳，使耳不聰；五味亂口，使

① 喬治·勃蘭兑斯《尼采》中譯本第92－93頁，工人出版社1986年。

口爽傷；趣合滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也，然皆人累也。故曰："嗜欲者，使人之氣越；而好惡者，使人之心勞；弗疾去，則志氣日耗。"（《淮南子·精神》）

這樣，原本是生命力表現的欲望，便被視爲一種破壞性的惡的力量，被視爲人生之累贅，遭到了理所當然的否定。

不過，還是有不少人反對老子的"無欲"主張，偉大的史學家司馬遷就一針見血地指出："天下熙熙，皆爲利來；天下壤壤，皆爲利往。"（《史記·貨殖列傳》）人類的物質欲望是自然而然的，是壓抑不住的，也不應該壓抑。

老子不是認爲"無欲"方可以體"道"嗎？可是，壓抑了欲望的人還能稱其爲人嗎？不能。桓譚（字君山）就是持這種態度。曹操《辯道論》曾記載了桓譚的一件事：

劉子駿嘗問："言人誠能抑嗜欲，闔耳目，可不衰竭乎？"時庭下有一老榆，君山指而謂曰："此樹無情欲可忍，無耳目可闔，然猶枯槁腐朽。"（《後漢書·甘始傳》注引）

當然，還是有人真誠地信奉老子的學說。值得注意的是，有時，人們表達這種思想，不是爲了追求理論建樹，而衹是爲了教育子女，其真誠性就無可置疑了。如《顏氏家訓·知足》說："欲不可縱，志不可滿。宇宙可臻其極，情性不知其窮。唯在少欲知止，爲立涯限。"

類似的看法，連綿不絶，貫串了歷史，影響到今天。

第二節　禮的平衡作用

孔子並不反對一定程度上的物質利益。孔子生於亂世，立志高遠，以周公的繼承人自居，以恢復禮制爲已任，他看輕物質利益。但是，孔子生活於實實在在的現實社會中，需要實實在在的物質生活條件，他無法從根本上否認物質生活條件。

細讀《論語》，人們便可以發現孔子也有凡人的一面：

食不厭精，膾不厭細。……色惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。（《論語·鄉黨》）

即使作爲一位偉大的教育家，孔子也認爲不能無條件收徒：

自行束修以上，吾未嘗無誨焉。（《論語·述而》）

"束修"即肉干。古代相見，必執贄以爲禮。上"束修"纔收爲徒，無怪乎朱熹幽默地說："聖人教人也要錢。"（《朱子語類》卷三四）今人有解釋"束修"爲束髮者，以爲超過十五歲者就可被收爲徒，此種煞費苦心，殊無必要。

但是，孔子畢竟有其高人之處。他志存高遠，絶不以滿足物質利益爲第一要求，因此，他又說：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所

好。（《論語·述而》）

顯然，在“義”與“利”之間，孔子更看重前者。孔子把人分爲君子與小人，劃分的標準之一，就是君子志於道，而小人懷於利。即：

食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言。（《論語·學而》）

邦有道，貧且賤焉，耻也。邦無道，富且貴焉，耻也。（《論語·泰伯》）

不義而富且貴，於我如浮雲。（《論語·述而》）

君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。（《論語·里仁》）

孔子最欣賞的學生顏淵，在這方面得到老師的真傳。孔子贊嘆說：“賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！”（《論語·雍也》）

這就是後儒所津津樂道的“孔顏樂處”。一個人的偉大或渺小，取決於個人生活目標的選擇。選擇的目標偉大，其人即偉大；選擇的目標渺小，其人便渺小。君子以行道爲己任，其目標是偉大的，其人格也就是高尚的。相反，以利爲重，便不齒於君子之林了。正是因爲如此，孔子說：“士而懷居，不足以爲士矣。”（《論語·雍也》）又說：“士志於道，而耻惡衣惡食者，未足與議也。”（《論語·里仁》）

既承認人的一定程度的物質利益（“利”），又要求人們追求超越於利的生活目標（“義”），這其間多少有一些矛盾，而解决

的方法則是以“義”制約“利”，這就是孔子所說的“見利思義”（《論語·憲問》）和“見得思義”（《論語·季氏》）。

在具體的操作上，孔子對“義”的理解是以合乎“禮”爲基礎。《論語·先進》中有這樣一個故事：顏淵死了，其父親顏路請求孔子賣掉車子來替顏淵置辦外椁，孔子說：“不管有没有才能，但總是自己的兒子。我的兒子孔鯉死了，也衹有内棺，没有外椁。我不能賣掉車子步行替他買椁。因爲我也曾做過大夫，是不可以步行的。”

孔子對於這一問題的處理，自有其深刻的社會背景。《左傳·桓公二年》載師服語：“夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以和民。”據此，“義”是對於“禮”的貴賤有等、長幼有差的等級名分的價值評價和價值導嚮，因此，非禮即非義。禮義相結合，體現了内在道德倫理價值與外在等級名分、禮儀的統一。

細想起來，孔子的這種看法是有其自身的問題的。孔子劃定禮的範疇爲人活動的天地，這當然是有一定道理的，但它也將複雜的人簡單化了。人作爲一種社會存在物，經濟動物是其基礎。那麽，是經濟利益決定倫理道德呢，還是倫理道德決定經濟利益呢？孔子顯然堅持後者。他說：“不患寡而患不均，不患貧而患不安。”（《論語·季氏》）

這樣，利與義的關係實際上就與個體與群體的關係相叠合了。依據孔子的原則，當然衹能是個體服從群體了。遺憾的是，在歷史上，所謂的群體利益往往是以普徧的形式所表達的少數人的利益，是一種虚而不實的幻相。爲了擺脱這一尷尬，傳統儒家的方法是將道德日益主觀化。由於道德日益脱離社會現實，那麽，它所塑造的的人便是一種静態的“社會的人”，而更能體現

社會發展變化的人便成爲“本能的人”，兩者的衝突永無休止，從而構成了延續了幾千年的“義利之辯”。其中，宋代的討論最值得一提。

宋代，在理學還没有形成氣候之前，王安石的觀點是較有影響的。

王安石認爲，人類的物質欲望（即所謂“利”），就其本身來説，是無所謂善惡的，而且是人皆有之的。他在《洪範傳》中指出：

五福者，自天子至於庶人，皆可使慕而欲其至；六極者，自天子至於庶人，皆可使畏而欲其亡；若夫貴賤，則有常分矣。

王安石所説的“欲”，就是利益和本能的滿足。在他看來，這一切都是理所當然的。甚至在向皇帝上交的《乞退表》第四表中，他也説：

伏惟陛下言必稽堯、舜，動必憲文、武。故視遇天下之士，欲其貴不欲其賤，欲其肆不欲其拘。

在這裏，王安石表現出了極大的理論勇氣。被儒生們奉爲聖王的堯舜文武，也不過是利用人們追求富貴之心而籠絡人才而已。在利與義的關係上，王安石大膽地違背孔子的聖訓，明確地主張利在義前。他在《上仁宗皇帝言事書》中説：

人之情，不足於財，則貪鄙苟得，無所不至。先王知其如

此，故其制禄，自庶人之在官者，其禄已足以代其耕矣。由此等而上之，每有加焉，使其足以養廉耻，而離於貪鄙之行。

那些儒者名流們，他們的大濟蒼生有一種以禄代耕的背景，這不就是“書中自有千鍾黍”嗎？難怪理學家批判他“衹以利爲心”。

作爲理學的開山祖，二程兄弟（程頤、程顥）則認爲，利滿足了人的生存需要，“人無利，直是生不得，安得無利”（《河南程氏遺書》卷一八）？至於孔孟爲什麽“罕言利”，他們解釋説：“子罕言利，非使人去利而就害也，蓋人不當以利爲心。”（同上書，卷六）不過，有時侯程氏兄弟將“利”與“欲”聯繫起來，味道就有些變了。他們認爲，“逐物是欲”，而有些人之所以“不善”，是“欲”誘導的結果；因此，“欲”是萬惡之源。程頤説：“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。”（同上書，卷二四）

程氏兄弟的這種思想，被朱熹所繼承並得到了大大的發揚。

朱熹認爲，“利者，人情之所欲”，而義則是“天理之所宜”（《論語集注》卷二）。依據朱熹的看法，“君子衹理會義，下一截利處更不理會”，“小人則衹理會下一截利，更不理會上一截義”（《朱子語類》卷二七）。這種鮮明的重義輕利思想，有時表現得相當極端，即將“私欲”（當然包括對利的追求）與“天理”對立起來：

私欲全無，天理盡見，即此便是仁。（《朱子語類》卷一二）

人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理、人欲夾雜者。（《朱子語類》卷一三）

朱熹的這類言論經過後人的重點强調，向“無欲”論衍變，如，元代理學家虞集在《主静齋記》中就公開宣稱，學者應以“無欲”爲最終的追求目標。此後，這一思想便成爲牽制中國思想和社會生活的最大的精神枷鎖。

對於人的全面發展來説，没有什麽比把人僅僅與神聖的道德聯繫起來更可怕的了。

第三節　庶民的激忿

墨家學派創始人墨翟，早期曾修儒術，後背離儒學而獨創新説，墨學是作爲儒學的對立面而勃興的。

春秋時期，儒、墨同爲顯學，相互争論，自然也涉及利義之辯。

墨子對於利與義的討論，在社會和個人兩個層面上展開。

在社會層面上，墨家學派繼承了春秋時期的利義互涵説，貴義重利，認爲“義”就是交相利。

人們合乎“義”的社會活動是爲了什麽呢？如果不僅僅拘泥於個人的道德自我滿足，當然還在追求積極有利的實踐效果，這就是利義相涵主張的社會土壤。“夫義者，利之足也；貪者，怨之本也。廢義則利不立，厚貪則怨生。”（《國語·晉語》）有義然後利立，無利則無以體現義。“義以建利，……民生厚而德正，用利而事節。”（《左傳·成公十六年》）道德端正，是義的道德導嚮通過利民而實現的。所以説：“義以生利，利則豐民”（《國語·晉語》），“夫義所以生利也……不義則利不阜”（《國語·周語

中》)。義普徧地存在於主體的利益活動之中，利益活動使人民生活豐厚。因此說“利，義之和也……利物足以和義”(《左傳·襄公九年》)。利即爲人，爲人即義。

這種具有濃厚的人道主義意味的利義互涵理論，被墨家學派所繼承。

墨家學派認爲，“萬事莫貴於義”(《墨子·貴義》)。“義”之所以貴，是因爲它體現了人類與動物的區别。《墨子·尚同上》說：“古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，……內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合，天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。”爲了整體的生存，規則出現了，這種人與人之間應當遵循的規則，是人類區别於動物的重要標誌。這種規則就是“義”。因此，墨子認爲：“天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。”(《墨子·天志中》)

墨家學派對於“義”，基本上有三種相互關聯的解釋。首先，“義”就是合理性，而最大的合理性就是人與人之間没有等級差别的兼相愛；其次，“義”是一種能够爲他人帶來“利”的行爲，由此，孔子的“仁者愛人”就顯得有些空洞了，愛人不應當是一句空話，而應該以“交相利”爲基礎；最後，“義”是一種善政，它與儒家的仁政有相通之處，也有相異之處。

“利”是墨子“兼相愛”的行爲準則，是一種天下之利，是墨家學派道德價值觀的展現。墨子認爲，社會的動亂，起於“不相愛”。所謂的“亂”，就是“子自愛不愛父”、“弟自愛不愛兄”、“臣自愛不愛君”(《墨子·兼愛上》)，因此，家人之間相爭相害，

家與家之間相爭相奪，國與國之間相攻相伐。而鏟除動亂根源的最有效辦法就是奉行“兼相愛”原則：

> 若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝！猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈！故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊！視其身若其身，誰賊！故盜賊亡有，猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂！視人國若其國，誰攻！故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子，皆能孝慈，若此則天下治。（《墨子·兼愛上》）

依據墨子的看法，兼愛的基礎是家族血緣情感，它既是至善的道德意識，又是道德實踐的原則。將這種“兼相愛”的情感推而廣之，就會形成一個“兼相愛”的合理社會。

墨子認爲，人與人之間的“兼相愛”，同人與人之間的“相利”是統一的。他深信：“愛人者，人必從而愛之。利人者，人必從而利之。”（《墨子·兼愛中》）這是人與人之間通行的法則，也是人與人之間最容易接受和貫徹的原則。這種利人之“利”，是天下之公利，因此與“義”相疊合。用他們自己的話說，便是：“義，利也。”（《墨子·經說上》）同時，這種利人的原則也就是“仁”，也就是“義”。“此仁也，義也，愛人利人，順天之意。”（《墨子·天志中》）

在個人的層面上，墨子則主張重義輕利。

由於墨子以及墨家學者大多數出身於手工業者和農民，因

此，他們對於社會下層的疾苦相當關注。墨子認爲當時人民最大的問題是“饑者不得食”、“寒者不得衣”、“勞者不得息”，他稱之爲人民的“三患”（《墨子·非樂上》）。對於王公大人來說，他們政治上主要的任務是“國家之富”、“人民之衆”、“刑政之治”（《墨子·尚賢上》），他稱之爲“三務”（《墨子·節葬下》）。而爲了實施“三務”，就應該“非樂”、“節用”、“節葬”：

使丈夫為之（樂），廢丈夫耕稼樹藝之時；使婦人為之，廢婦人紡績織紉之事；今王公大人唯毋為樂，虧奪民衣食之財。（《墨子·非樂上》）

存乎王公大人有喪者曰，棺椁必重，葬埋必厚，衣衾必多，文綉必繁，丘壟必巨。存乎匹夫賤人死者，殆竭家室。存乎諸侯死者，虛車（庫）府。……天子殺殉，衆者數百，寡者數十；將軍大夫殺殉，衆者數十，寡者數人。（《墨子·節葬下》）

顯然，墨子的“非樂”、“節用”、“節葬”是針對王公大人的，目的在於利民。因此，個人層面上的重義輕利與社會層面上的利義互涵是一致的。這在墨子的“三表法”中表現得比較明顯：

言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：“有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢（發）以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。”（《墨子·非命上》）

這種以“百姓人民之利”爲行爲標準的理論，是“義”的最充分

體現，它顯示了小生產者（庶民）的自我覺醒。

在先秦諸子中，墨家學派較爲突出地表達了庶民的意識，他們代表庶民向統治者提出了減輕剥削、節用愛民的經濟要求，表現出一種務實的精神。基於這種務實精神，墨家學派反對一切形式方面的華美，鄙視感官方面的享受。從深層心理分析，當財富或形式方面的華美與庶民不再有什麼關係之後，庶民便將其視爲一種異己的力量而加以排斥。墨家學派的這種主張，表現的正是庶民的這樣一種激忿。

墨家學派注重實用和功利的思路雖然具有民本思想和人道主義精神，但並不完全適合人類生活的日益豐富性，爲此，《莊子·天下》評論墨家學派時說："其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道也。反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣。"今人葛兆光先生也批評墨家學派說：

外在形式和諧華美的追求，象徵世界在生活中的存在，一方面是一種超越功利的行為，不超越實用性和工具性，人們沒有心情去追求外在形式的"文"，一方面是人類感情的表現，……如果祇是尋求實用和功利，很可能使內心情感及寄寓這些情感的儀禮和象徵都喪失，而喪失了這些的人類，也喪失其人之為人的依據而淪落為生物[①]。

---

① 葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（中國思想史第一卷）第194－195頁，復旦大學出版社1998年。

這種批評，用古人的話來説，就是“弊於用而不知文”（《荀子·解蔽》）。

正是由於這樣的原因，墨家學派由先秦“顯學”而日益沉寂，其思想主要表現在歷代農民起義的口號中。

第四節 壓抑不住的“濁流”

孟子不僅繼承了孔子有關利義方面的思想，而且明確地把利與義對立起來。翻開《孟子》，第一篇就是有關“利”的對話：

> 孟子見梁惠王。王曰：“叟不遠千里而來，亦將有利吾國乎?”孟子對曰：“王何必曰利? 亦有仁義而已矣。王曰何也利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交徵利而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者，未有義而後其君者。王亦曰仁義而已矣，何必曰利?”（《孟子·梁惠王上》）

孟子在這裏表示出一種仁者的驕傲。但是，人的趨利本能是壓抑不住的。對財富的追求儘管醜態百出，但它本身仍不過是人的力量的無限發展的一種局限和變相的形式。

對於這段對話，有些人從特定的角度對孟子提出了批評。

東漢的王充認爲，梁惠王所説的利，並未明言貨財之利，而孟子以貨財之利答之，是答非所問。王充以爲，貨財之利與義是可以統一的，“‘夫富貴者，人之所欲也，不以其道得之，不居

也。’故君子之於爵祿也，有所辭，有所不辭，豈以己不貪富貴之故，而以距逆宜當受之賜乎”？（《論衡·刺孟》）

宋代的李覯則批評得更爲激烈，他認爲：“人非利不生，曷爲不可言”？“孟子謂‘何必曰利’，激也。焉有仁義而不利者乎？其書數稱湯武將以七十里、百里而王天下，利豈小哉？”（《李覯集》卷二九《原文》）

儘管說得振振有辭，但王充與李覯對孟子的批評仍是淺薄的。不過，這種批評似乎反映了這樣一個事實，即人的物質欲望應該得到理論上的肯定。

其實，在戰國時期，比孟子年代稍早的一些思想家就已經開始了這種工作。衹不過是他們的名字幾乎被淹沒了。

在戰國時期的典籍中，人們時常提到楊朱學派，據孟子講，“楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨”（《孟子·滕文公下》）。可見，楊朱學派是一個很有影響的學派。這一學派的核心思想就是“貴生”：

楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。（《孟子·盡心上》）

楊氏為我，是無君也。（《孟子·滕文公下》）

今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必禮之，貴其志而高其行，以為輕物重生之士也。（《韓非子·顯學》）

楊朱、墨翟，天下之所察也，干亂世而卒不決，雖察而不可以為官職之令。（《韓非子·八說》）

陽生貴己。（《呂氏春秋·不二》）

兼愛、尚賢、右鬼、非命，墨子之所立也，而楊子非之；全

性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。(《淮南子·泛論》)

楊朱的生平已不可知曉，其年代大致在墨子與孟子之間，其思想在《吕氏春秋》中有一些保留。

與當時的一些思想家大談仁義道德、王道霸道、富國强兵不同，楊朱衹關心個人的欲望活動。楊朱學派認爲，“人”並不衹是一個概念，而是一個活生生的個體，人所追求的也僅僅是個體的物質利益，這種物質利益的追求僅僅是爲了滿足感官的需要。這是天經地義的，是自然合理的。不過，當這種對物質利益的追求將導致物質利益的喪失的時候，人們便應該適可而止了，這種有理性的節制並不是表明要放棄對“利”的追求，而衹是爲了更長遠的“利”。

這是一種對個體生命的極度重視。從這一基本原則出發，評判一切行爲的準則就衹能有一條，即是否對自己有利：

聖人深憂天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也；耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香口雖欲滋味，害於生則止；在四官者不欲，利於生者則為。(《吕氏春秋·貴生》)

天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴、賤、愚、智、賢、不肖欲之若一，雖神農、黄帝，其與桀、紂同。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動，則得其情矣，不由貴生動，則失其情矣，此二者，生死存亡之本也。(《吕氏春秋·情欲》)

今有聲於此，耳聽之必慊已，聽之，則使人聾，必弗聽；有色於此，目視之必慊已，視之，則使人盲，必弗視；有味於此，口食之必慊已，食之，則使人瘖，必弗食。是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。(《呂氏春秋·本生》)

依照這樣的理論，所謂聖人，不在於他是否完成了道德修煉，不在於他是否能够大濟蒼生，而僅僅在於他是否精通聲色滋味。是否能够長久地享受聲色滋味，這是聖人與凡夫俗子的惟一區別。感官生活的情欲被肯定爲人生的最高意義，如果"耳不樂聲，目不樂色，口不甘味"，那麼就與死差不多了，完全喪失了"生"的意義。依據這樣的理論，個人的利害關係是惟一的價值標準：

倕，至巧也，人不愛倕之指，而愛己之指，有之利故也；人不愛昆山之玉、江漢之珠，而愛己之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之為我有，而利我亦大矣；論其貴賤，爵為天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不足以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。(《呂氏春秋·重己》)

"物"之所以對於個人的生命有意義，僅僅在於它們對個人的生命是有利的，這是最高的也是惟一的判斷標準。"物"的用處在於它能够滿足個人的感官需要，它僅僅是利己的手段，除此之外就没有其他的意義了。

楊朱學派有時也談到節制物欲，但其角度是獨特的。《呂氏春秋·本生》說："物也者，所以養性也，非所以養性也。今世之

人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者爲輕，輕者爲重矣。若此，則每動無不敗。”也就是說，“輕物”不少限制物欲，而是爲了更長久地享受物而在特定情形下暫時地加以節制。

人所共知，當欲望的衝動超過了適當的限度時，會轉爲生命的災害。它將把生命推向一條理智控制不了的危險之路。人類許多瘋狂的生活場景，爲此提供了生動的注釋。因“一時衝動”而“悔恨終生”幾乎是代代相傳的教訓。爲此，適當的節制是有必要的。這種節制，不論是出發點還是最終歸宿，都是個人，因而具有極端的利己主義色彩。

在人學的發展歷史上，這種極端的利己主義具有巨大的價值，它强調了人衹是一個感覺體，而個人利益則是一個不容爭辯的事實。它拋開了所有人爲的、附加的東西，僅僅從人的角度去說明人；它堅持從人的利益角度去說明人，而不是用假定的道德去作爲人的基石。楊朱學派的敏鋭之處在於，它在氏族宗法的人我關係之外發現了個人的存在。

楊朱學派的産生，與社會生産的發展、私有財産的不斷豐富有關，也與社會財富重新分配的方式有關係。在宗法制日益動摇、人身束縛日益松脱的時代，人們突然發現，他們似乎可以僅僅憑藉自己的能力而獲得財富了。這種傾嚮在戰國時代更加强烈了。下面，我們僅以蘇秦的發迹爲例。

據《戰國策·秦策一》，蘇秦爲戰國時洛陽人。最初信奉“連横”（秦與東方個别國家聯合以攻擊其他國家之策略）之策，滿懷信心地來到秦國，說秦王書十上而其說不行。黑貂之裘弊，黄金百斤盡，資用乏絶，離開秦而歸。穿着草鞋，繫着綁腿，負書

擔橐，形容枯槁，面目黑黃，狀有愧色。歸至家，妻子不下織布機，嫂不爲之作飯，父母不與之說話。蘇秦喟嘆曰："妻不以我爲夫，嫂不以我爲叔，父母不以我爲子，是皆秦之過也。"於是發奮讀書，讀書至深夜，昏昏欲睡，便引錐自刺其股，血流至足，曰："安有說人主不能出其金玉錦繡，取卿相之尊者乎?"一年之後，自認爲書讀成了，自信地說："此真可以說當世之君矣!"

於是，蘇秦遊說趙王，勸其採用"合縱"(六國聯合以抗秦)之策，得到採納，封爲武安君，受相印，金玉無數。蘇秦將出使楚國，路過洛陽。父母聞之，清宮除道，張樂設飲，郊迎三十里。妻側目而視，傾耳而聽。嫂蛇行匍伏，四拜自跪而謝。蘇秦曰："嫂何前倨而後卑也?"嫂曰："以小叔子位尊而多金。"聽罷，蘇秦感慨萬端地說：

嗟乎！貧窮則父母不子，富貴則親戚畏懼。人生世上，勢位富貴，蓋可忽乎哉?(《戰國策·秦策一》)

對於這個歷史故事，清人林雲銘《古文析義》卷五說"作者欲爲寫照，少不得把合縱功勞，十分妝點，說過一番，將一個暴得富貴的窮漢子，做個天上有、地下無的人物，方可艷羨讀者。但作一種傳奇看，卻越不認真，越有意思。"

其實，林雲銘並沒有發現這個故事的真正價值所在。在蘇秦的貪婪背後，隱含着一種可貴的思想：財富不再僅僅是靠血緣關係繼承而來的東西，它完全可以憑藉個人的努力而獲得。這是平民向貴族的挑戰，是一種强烈的平等意識。

第五節　功利者的清醒

其實，人類的“卑鄙”物欲，並不如同先秦時期某些賢哲們所說的那樣是洪水猛獸。它先前是而且將來也是人類向前發展的基本動力之一。對此，功利主義者自有其清醒的認識。春秋時代的齊國名相管仲，是主張“以民爲本”的（“以民爲本”命題最早見於《管子·霸言》）。問題在於，“民”處於什麼樣的狀態之中呢?

管仲學派認爲：“民”作爲“人”中之一類，具有共有的趨利避害、樂欲惡憂之本性：

凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則憂。此貴賤之所同有也。……凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。其商人通賈，倍道兼行，夜以繼日，千里而不遠者，利在前也。漁人之入海，海深萬仞，就彼逆流，乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，雖千仞之山，無所不上；深源之下，無所不入焉。（《管子·禁藏》）

所謂“以民爲本”當然包含着這樣的潛臺詞：尊重“民”的物欲本能，尊重民對於“利”的本能趨嚮，而尊重的目的在於對此加以利用。這樣，在這輝煌的口號下面暗藏着一個相當“庸俗”的功利目的：民是有欲望的，衹有順從甚至充分滿足這種欲望，纔可以獲得民衆的擁護，從而建立王者的霸業。因此，“牧民”的關鍵在於“令順民心”，“令順民心，則威令行”（《管子·牧民》），

而所謂的“順民心”，就是利用其對“利”的欲求。

管子學派指手劃脚地數落着民衆的劣根性：好逸惡勞，不甘貧賤，畏懼艱難，憂慮絶後。既然如此，“牧民”者就應該對症下藥，給民衆以舒適安閑、榮華富貴，使其能够安居樂業、生兒育女。苟能如此，民衆就會爲“牧民”者分憂擔勞，甘守貧賤，甚至於赴湯蹈火、流血犧牲。反之，如果“牧民”者忽視了民衆的物欲，民衆就會怨恨在心，不會爲主子忍受痛苦了。在這裏，“予”是手段，而“取”纔是目的，用管子學派的話來説，即：“知予之爲取者，政之寶也。”(《管子·牧民》）我們衹能在這個意義上去理解管子的那句名言：“倉廪實則知禮節，衣食足則知榮辱。”（《管子·牧民》）這不過是一種政治操作手段問題，今人的種種拔高，頗爲可笑。

這樣，利義之辯就成爲一種政治操作的問題了。管子採用了種種手段來滿足民衆的物欲。如，注重生産，“勿奪民時”（《管子·小匡》）；輕徭薄賦，濟病救窮；“與民分貨”（《管子·乘馬》）。所謂“分貨”，就是使勞動者得到一部分勞動果實，以提高他們的生産積極性。管子學派得意洋洋地説，分貨“則民盡力矣。是故不使，而父子兄弟不忘其功”（《管子·乘馬》）。如此一來，“齊人皆悦”（《史記·齊太公世家》）。

春秋時期的鄭國名相子産，緊步管仲後塵。他也認爲人人皆有好利惡害的本性，因此，衹有通過“予”的辦法來獲得“取”的目的。“無欲實難。皆得其欲，以從其事，而要其成。”（《左傳·襄公三十年》）同時，“牧民”者應施以嚴刑酷罰，使民衆害怕，不敢犯法。他打比喻説：“夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉；水懦弱，民狎而翫之，則多死焉。”（《左傳·昭公二十年》）子産將

這種對於人類物欲之心的認識運用於政治操作，果然政績不凡。

那位四處奔波、最後落脚在秦國的商鞅，也是精通此道的。爲了實現自己的變法主張，商鞅對於人類共有的求利避害之心作了反反復復的論述：

民之於利也，若水之於下也，四旁無擇也。（《商君書·君臣》）

民之性，飢而求食，勞而求佚，苦則索樂，辱則求容，此民之情也。（《商君書·算地》）

民生則計利，死則慮名。（《商君書·算地》）

人情好爵祿而惡刑罰。（《商君書·錯法》）

既然如此，祇能正視現實，因勢利導，利用其心理，驅使民衆從事耕戰，從而達到富國强兵的目的。他主張輕罪重罰，使民衆有畏懼之感，從而减少犯罪；同時，也要給民衆一點甜頭，以驅動他們爲“牧民”者效力。商鞅認爲：“重刑少賞，上愛民，民賞死。重賞輕刑，上不愛民，民不賞死。”（《商君書·勒令》）仔細回味此處的“愛民”，不由得令人感慨萬端。

對於人類物欲的利用，在愼到那裏進一步理論化了。這位連準確的生活年代都難以確定的思想家，看問題更是一針見血：

人莫不自為也。化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者不與入難。人不得其所以自為也，則上不取焉。故用人之自為不用人之為我，則莫不可得而用之矣。此之謂因。（《慎子·因循》）

這裹的“自爲”，就是爲個人打算；“爲我”之“我”，就是“牧民”者。“自爲”是人之常情，是無法改變的，衹能“因”（因勢利導）。“牧民”者要順着“自爲”這種人情，使臣民都得到個人利益，而“牧民”者自己便也可以得到巨大的好處了。一句話：“牧民”者得大利，臣民得小利。

在利義之辯的問題上，荀子顯得比較冷静。他坦然地承認人人皆有欲望，這是一種没有終結的生命現象，而且這種欲望是應該得到適當的滿足的。在這一點上，王公大人與庶民百姓是平等的。“雖爲守門，欲不可去，性之具也。雖爲天子，欲不可盡。”（《荀子·正名》）對於墨子“非樂”、“節用”等具有“去欲”傾嚮的主張，他針鋒相對地説：

我以墨子之“非樂”也，則使天下亂；墨子之“節用”也，則使天下貧……墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣粗食惡，憂戚而非樂。若是則瘠，瘠則不足欲，不足欲則賞不行。（《荀子·富國》）

也就是説，對於人類物質欲望的壓制，會造成民衆的物質生活貧瘠，欲望得不到滿足，這樣的結果是不利於天下穩定的。其結果，必然是“萬事失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下熬然，若燒若焦”（《荀子·富國》）。

不是有人説欲望會導致天下紛爭嗎？荀子認爲，這純粹是杞人憂天，實際上是未能正確地利用欲望反而被欲望壓得喘不過氣來。欲望之有無與天下之治亂，完全是兩個問題，性質截然不

同。他說：

> 欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所受乎心也。（《荀子·正名》）

既然欲望不可能清除，既然欲望是一種没有終結的生命現象，那麽，祇能在適當滿足的基礎上對它加以節制和利用，即“欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也”（《荀子·正名》）。

荀子所說的“節”，在其得意門生韓非那裏轉化爲徹頭徹尾的“操縱”。

《韓非子》中有《解老》篇，是戰國時期《老子》研究方面的重要文獻。如果説，“欲”的危害性在《老子》那裏同時表現在人類個體與整體兩個方面，那麽，《韓非子·解老》則更注意它對人類整體（即社會）的危害：

> 人有欲則計會亂，計會亂而有欲甚，有欲甚則邪心勝，邪心勝則事經絶，事經絶則禍難生。由是觀之，禍難生於邪心，邪心誘於可欲。

需要指出的是，韓非此處的所謂“禍難”，僅僅針對君主或統治權力而言。站在維護君主統治的立場上，韓非冷冷一笑，既然如此，那就根本不要滿足賤民們的欲望。他公開宣稱：“聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。”（《韓非子·心度》）不滿足賤民們的欲望，這是“牧民”者手中的一張“王牌”。祇有

如此，纔能驅趕、控制那些迷途中的羔羊；衹有如此，“牧民”者纔能達到自己的目的。韓非將這個問題說得再清楚不過了：

夫死力者，民之所有者也。情莫不出死力以致其所欲。……上掌好惡以御民力，事實不宜失矣。（《韓非子·制分》）

看來，欲望是一股洶涌澎湃的混濁之流，關鍵是由誰來控制堤岸上的閘門。“意欲不宰於君，則不可使也。”（《韓非子·八說》）

韓非子的分析冷酷無情。

第五章　艱難的自我把握：修養功夫

不論對人性持何種態度，春秋戰國時期的先哲們都認爲，“人”之爲“人”是一種發展過程，區別僅僅在於：這一過程或是外嚮的（用規範鑄造内心之善），或是内嚮的（在反省中發現自我的内心之善），或是回歸式的（清除污染返回到純樸自然的本初）。不論屬於哪一種方式，都需要一番修養功夫。由此，修養功夫成爲最熱門的話題之一。也正是因爲如此，修養的問題不僅僅是一個理論問題，也是一個實踐問題。

第一節　衆人皆醉我獨醒

據《史記·老子韓非列傳》記載：

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：“子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子德盛，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，謂弟子曰：“鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走。走者可以為罔，遊者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？”

老子確實是一條藏頭又不露尾的龍，人們衹能在雲逢中偶爾看到其鱗爪。老子遺世而獨立，他藐視芸芸衆生，表現出曠世的冷漠與清高。這在《老子·二十章》中得到了充分的體現：

衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮，其未兆，如嬰兒之未孩；儽儽兮，若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。

張松如先生將這段文字譯寫爲：

衆人都熙熙攘攘，如同享食太牢盛宴，如同登上春臺遊觀。我獨淡泊無為呵，未曾開始有情欲；混混沌沌呵，如同嬰兒還不會笑啼；疲疲蹋蹋呵，好像浪子還没有歸宿。衆人都富裕，而我獨像把一切都丢失。我衹是有一顆愚人的心呵！衆人亮堂堂，我獨迷糊糊；衆人明白白，我獨胡涂涂。恍惚呵像大海洶涌；恍惚呵像漂泊無處留停。衆人都各有特殊作為，而我獨冥頑且低能。我情願獨與衆人不同，衹着重修養為人的根本。[①]

河上公題本章曰“異俗”，其大意在於說明價值判斷的相對性，說明得道者的生活態度，表現出與世俗不同的價值取嚮。此章可視爲形似自嘲而實則自贊的詩篇。焦竑《老子翼》引蘇轍語，以

① 張松如《老子校讀》第 115－116 頁，吉林人民出版社 1981 年。

爲本章之“我”是代“聖人”立言，此雖合於老子之義，但究不若讀爲自我之“我”更暢快。

老子最早將“道”置於傳統的最高概念“天”之上，因此被譽爲中國哲學之父；同時，老子也是第一個表現出個人獨立意識的知識分子。清高雅潔，表現出一種既不與權貴爲伍，又不與民衆爲群的孤獨高傲的超然主義。

老子生活在一個舊有的社會制度分崩離析的時代，他親眼目睹了尖銳的社會紛爭以及由此所帶來的人生痛苦，因此，他目光緊緊地盯在“人”身上。這一點，正如海外學者徐復觀在《中國人性論史》中所指出的那樣：“老學的動機與目的，並不在宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作爲宇宙根源的處所，以作爲人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以説是他的人生哲學的副產物。他不僅要在宇宙根源的地方來發現人的根源；並且是要在宇宙根源的地方來決定人生與自己根源相應的生活態度，以取得人生的安全立足點。”① 在老子的哲學體系中，作爲宇宙本體、永恒規律的“道”，當它作用於人生的時候，就可以稱爲“德”了。因此，個體的修養問題，實際上是對“道”的體認問題，用老子自己的話來説，就是“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》）。對於人來説，所謂的“法”就是修煉，其結果表現爲一種獨特的精神風貌，而這種修養所應該達到的境界，可以具體表現爲“自然無爲”、“虛靜”、“柔弱”等心態。

這種修養首先要摒棄仁義道德。既然仁義道德不能拯救人

① 引自陳鼓應《老子注釋及評價》第48頁，中華書局1984年。

心，而恰恰是世道衰微、人心墮落的產物，那麼衹有將其拋棄纔有可能恢復人之自然狀態，沒有道德就是最大的道德。既然人類的種種努力衹是帶來了適得其反的結果，既然人類的種種自我規定衹是使自身受到了更大的傷害，那麼，最高的修養標準就衹能是“自然無爲”，衹有無爲纔能無不爲。

“自然無爲”是老子哲學中的重要概念。任何事物都應該順應它的自身情況去發展，不必以外界的意志去制約它，這就是“自然”。而“無爲”則是指順其自然而不加以人爲的意思。自然界是無意識的，萬物自然而然地生長，但最終卻表現出一定的目的性。人也應該如此，人類的目的性衹有在無目的的狀態中纔能實現。

老子主張允許每個人都依照自己的需要去發展自身的秉賦，以此他提出了“自然”的觀念；同時，爲了使不同的意願得到和諧平衡，他又提出了“無爲”的觀念。這樣，社會的和諧與個人的和諧便完美地結合起來了。老子的“自然無爲”，運用到個人修養方面，在似乎消極的表層下含有極其可貴的迷人之處：以不涉及他人的活動範圍爲前提，每個人都有最大的自主性，允許特殊性、差異性的發展。由此，我們對於這樣一種歷史文化現象就會恍然大悟：越是信奉道家學派的知識分子，反倒越具有個性。

所謂的“個性”，不是刻意追求的結果，而是一種自然的流露。它意味着對現實關係的輕蔑，而這種輕蔑衹能在向自然回歸的路途中產生。回顧歷史，環視今天，我們何曾欣賞到現實關係奴役下的光彩個性？

“虛靜”也是老子修養理論中的重要內容。

老子說：“致虛極，守篤靜。”（《老子·十六章》）既然萬物的

根源是“虛”、“静”的狀態，那麽，依照“人法地，地法天，天法道，道法自然”的原則，人就應該致虛守静。

“虛”，其狀雖空，其儲量卻是無窮的。山谷因其虛，從而匯聚了大量的水源，因此，老子說“上德若谷”（《老子·四十一章》）。用在人生方面，“虛”有“深藏”之意。“虛”的反面是“盈”，有表示自滿的意思，這是老子最反對的人生態度。老子說：“持而盈之，不如其已；揣而鋭之，不可長保。”（《老子·九章》）又說：“自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。”（《老子·二十四章》）凡此種種，講的都是“盈”的弊端。

“虛”，其狀雖静，卻藴藏着無窮的生命力，因爲它是萬物之根。因此，老子說：“萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根爲静，是謂復命。”（《老子·十六章》）“静”不是寂滅，不是凝滯，而是一種更深沉的運動。就修養的角度來說，它意味着超越人事的紛囂，意味着消解心智所誘發出來的巧詐，衹有這樣纔能培養出高遠的心志與純樸的氣質，也衹有這樣的心境，纔能導引出深厚的生命能量，使得人生之樹常青。

静的反面是躁，《老子·二十六章》曾專門論述“躁”之危害：

> 重為輕根，静為躁君。是以君子終日行，不離其輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失根，躁則失君。

對於這段文字，任繼愈先生在其《老子新譯》中評論説：“動與静的矛盾，應該把動看作是絶對的，起決定作用的，是矛

盾的主要方面。老子雖然也接觸到動靜的關係，但他把矛盾的主要方面弄顛倒了，也就是把事物的性質弄顛倒了。所以老子的辯證法是消極的，是不徹底的，有形而上學的因素。這種宇宙觀和他所代表的没落階級的立場完全相應。"① 這樣的分析是不切題的。

老子此處不過是採用比喻的方式説明兩種不同的思想狀態，"躁"是輕浮武斷，是少見多怪的喋喋不休之語；而静是大智之木訥，是閱盡滄桑後的恬静。一個是年輕人的騷動，一個是老年人的深沉，不可同日而語。匆促浮華，何曾培育出深沉博大的思想！繁忙躁進，何曾激發出聰慧偉大的創造！

世間没有比水更柔軟的東西了，然而它幾乎無堅不摧，無往不勝。即使不是想到滔天的洪水，也起碼會想到水滴石穿。老子從中有所領悟，提出"弱者，道之用"（《老子·四十章》）這一偉大的命題。人以水爲法，自然就應該"處下"與"不爭"。因此，老子的修養理論中十分重視"柔弱"。

"處下"是對於"柔弱"的一種運用。"處下"具有謙虚容物的意思，老子常常以江海爲比喻，正是由於其低窪處下，所以纔能匯聚百川，人若能處下，自然就能消解爭端，培育出寬容之心量。

"不爭"也是對"柔弱"的一種運用。有感於人性在爭名奪利中日見淪喪，老子反復告誡人們要"利物而不爭"（《老子·八章》），要"爲而不爭"（《老子·八十一章》）。老子所説的"不爭"，並不是一種自我放棄，並不是對一切事、一切人的放棄，

① 引自張松如《老子校讀》第164頁，吉林人民出版社1981年。

也不是逃離社會或遁入山林，而是消除佔有的衝動，是一種偉大的道德品性。

這樣一種道德品性，可以稱之爲“淡”。

在老子的哲學思想裏，“淡”不是一個簡單的形容詞，而是一個内容十分豐富的思想範疇：

道之出口，淡乎其無味。(《老子·三十五章》)
為無為，事無事，味無味。(《老子·六十三章》)

“淡”與“無味”是相聯繫的，而對於“無味”的體味，是不能通過感官的，它祇能是一種以愉悦心神爲意蘊的審美活動。因此，“淡”决不是一種平平淡淡，而是一種無味之“味”，是一種天下之至味。對於這樣一種修養境界，《莊子·刻意》中的一段文字似乎有助於我們的理解：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣，此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉推讓，為修己而已矣，此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣，此朝廷之士，尊主强國之人，致功並兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣，此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不導引而壽，無不忘也，無不有也，淡然無極而衆美從之，此天地之道，聖人之德也。

故曰：夫恬淡、寂寞、虛無、無為，此天地之本而道德之質也。故聖人休焉，休則平易矣[①]，平易則恬淡矣。平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。

莊子的這番話，很生動地揭示了這樣一個道理：刻意的修養恰恰是反修養的；而真正的修養，看上去似乎未曾進行過修養。這就是“淡”。用老子自己的話說，就是“聖人被褐而懷玉”（《老子·七十章》）。

第二節　永無止境的成人之路

孔子雖然將“仁”視爲人的基石，但並不認爲“仁”是人生來就有的。這樣，就存在一個實現“仁”的過程，這個過程同時也就是修養的過程。

《論語·憲問》中記載了這樣一件事情：

子路問成人。子曰：“若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。”曰：“今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。”

所謂“成人”，就是說人不僅是天生的，而且也是自我成就的。一個生理意義上的人（即自然人），必須經過一番切磋琢磨，纔

① “故聖人休焉”二句：原作“故聖人休休焉則易”，據俞樾說改。

能轉化爲真正的“人”。從自然人向“人”轉化的過程，也就是道德修養的過程。因此，道德修養的問題在孔子思想體系中佔有重要的位置。

那麽，如何去求“仁”呢？

孔子認爲，“仁”是禮樂的原則，也是禮樂的精神，衹能在禮樂中去尋求“仁”。由此，求“仁”的問題實際上就是如何使禮樂原則（或精神）轉化爲人的“爲我之物”的問題。“不學禮，無以立。”（《論語·季氏》）通過學禮，人便可以在理智上把握住社會典章制度和行爲規範，從而把握作人的原則。

前面講過，禮的最初形態是宗教祭祀儀式，其象徵意味是及其强烈的，經過歷代相傳，它的象徵意味不斷地被强化，以至於可以憑藉聯想的方式産生一種心理力量。這種心理力量並不是虚無縹緲的，它在社會生活中具有實際的力量，它通過人們對“符號”的敬畏心理來確認或迫使人們確認一種秩序的合理性。人們在反復熟悉禮的形式之後，也就不知不覺地接受了它的内容。

從理論上知道了什麽是禮，不等於在生活實踐中自覺地依禮行事，知禮不等於行禮，所以，在學禮之後還必須有由他人用禮對自己加以約束的階段，此即孔子所說的“博學於文，約之以禮”。（《論語·顔淵》）約之以禮，這是道德修養中一個必不可少的階段。

通過學禮知禮、約之以禮，久而久之，人們就逐漸習慣於這種約束，這時，人便由一個禮儀規範的被動接受者轉化爲循禮而行的自爲主體，禮對人的外在約束就轉化爲内在的自我約束，表現爲一種强烈而自覺地循禮而行的實踐意嚮。一旦達到了自覺地循禮而行的境界，禮就不再是一種外在於人的客觀的規範，而是

自我行爲準則，禮儀原則或禮儀精神也不再是蘊涵於禮儀之中的社會普徧原則，而是與個體的人融爲一體，成爲“爲我之物”。這樣，道德的理性問題與道德的來源問題就獲得了解决。

至此，孔子以求“仁”爲核心的修養仍未結束。孔子對“仁”有一種異常深刻的看法：“仁”不是一個雖然遥遠但總有一天可以達到的人生終點，而是一個無限深邃的境界，求“仁”是一個永無止境的過程，人生價值不是在生命的哪一刻得到最後完成，而是在終身追求“仁”的過程中實現的。基於對“仁”的這種理解，孔子强調在求“仁”的道路上應永無休止地進取。顔淵正因爲“見其進也，未見其止也”（《論語·子罕》）而得到孔子的贊許，而冉求則因藉口“力不足”（《論語·雍也》）止步不前而受到孔子的責難。

值得注意的是，孔子在對“約之以禮”的論述中，涉及到了兩種原則：他律原則與自律原則。所謂“他律原則”，就是修養者必須接受他人或社會對自己的約束，而修養者也必須遵守這種自外强加於他的約束；所謂“自律原則”，就是修養者要主動地求“仁”，自己約束自己。這樣，孔子實際上已經接觸到道德的實質這一複雜問題。

從道德的起源和社會功能來看，道德具有一種“契約”性質，這種“契約”具有整合人類群體的功能，是群體共同意志的體現。這種“契約”不是一次性制定的，而是在長期反復的衝突中逐漸地、甚至是不知不覺地形成的。在道德“契約”的形成過程中，危害群體利益的特殊的個體欲望被否定了，而有利於群體利益的個體欲望則被肯定了，並融入群體共同意志之中。儘管在不同時代、不同民族、不同社會集團裏，個體的哪些欲望被否

定、哪些欲望被肯定的情況千差萬別，但有一點是可以肯定的：在道德“契約”中，個體的欲望總有被否定和被肯定的兩個方面。也就是說，道德“契約”對個體既有否定，又有肯定。

現在我們已經進入問題的核心了。

人之所以必須接受他人或社會的約束，是因爲他的某些欲望不符合群體的利益，是應當被道德“契約”否定的，他必須放棄這些妨礙群體利益的欲望，遵守社會生活的共同準則。這就是“他律原則”的基礎。基於生活經驗以及代代相傳的教育，這種“他律原則”一般會得到個體的普徧認同。而且，每一個成熟的社會成員，既是“他律原則”的執行者，又是“他律原則”的承受者。

另一方面，修養者又是可以自己約束自己的。因爲，他的那些具有普徧意義的欲望得到了道德“契約”的認可，而且，他的這些欲望也祇有在“己欲立而立人，己欲達而達人”，“己所不欲，勿施於人”（《論語·衛靈公》）的關係中纔能得到實現。社會關係的調節作用使個體意識到：符合群體利益的個人願望是可以得到滿足的，不符合群體利益的個人欲望是不能得到滿足的，如果要強行得到這種滿足，個人就要爲此付出代價。這樣，人們就在道德和功利兩種力量的制約下接受了“自律原則”。這就是“自律原則”的基礎。

孔子的道德修養理論，正是他律與自律的統一。

就孔子的基本傾嚮而言，孔子更重視自律原則，認爲應該充分發揮主觀能動作用，而且將其視爲君子與小人的分水嶺。有一次，孔子對學生子張說，君子有五種美德，其中之一就是“欲而不貪”，他接下去對“欲而不貪”解釋說：“欲仁而得仁，又焉

貪?”（《論語·堯曰》)。類似的言論俯身可拾，如：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（《論語·述而》)
為仁由己，而由人乎哉？（《論語·顏淵》)
人能弘道，非道能弘人。（《論語·衛靈公》)
君子求諸己，小人求諸人。（《論語·衛靈公》)

出於對自律的重視，孔子十分强調自我反省。據《論語·憲問》記載，有一次，衛國大夫蘧伯玉派一位使者訪問孔子，孔子讓使者坐下後問道：“他老人家在干些什麼?”使者回答說：“他老人家想減少過錯卻還没有能做到。”使者告辭後，孔子感嘆地説：“好一位使者！好一位使者！”參考《莊子·則陽》與《淮南子·原道》可知，蘧伯玉以嚴於自我反省、有錯即改著稱，孔子對其使者的贊嘆，曲折地反映了對自律原則的重視。類似的言論也是俯身可拾的，如：

躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。（《論語·衛靈公》)
已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也。（《論語·公冶長》)
見賢思齊焉，見不賢而內自省也。（《論語·里仁》)

孔子對道德修養中自律原則的重視，在其學生曾子身上得到繼承和進一步的發揚，《論語·學而》爲我們保留了曾子的一段名言：“吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎?”曾子終生都在恪守這種“自律原則”，直到病危時，他

還諄諄告誡門人：

啓予足！啓予手！《詩》云："戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。"而今而後，吾知免乎！小子！（《論語·泰伯》）

表面上，曾子説的是他保全了受之於父母的身體，但更重要的是他告誡門人在道德上要嚴於律己，自珍自愛。

《禮記·檀弓上》也爲我們保留了有關曾子嚴於律己的故事：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。

童子曰："華而睆！大夫之簀與?"春子曰："止!"曾子聞之，瞿然曰："呼!"曰："華而睆！大夫之簀與?"曾子曰："然！斯季孫之賜也。我未之能易也。元，起易簀!"曾元曰："夫子之病革矣！不可以變。幸而至於旦，請敬易之。"曾子曰："爾之愛我也，不如彼。君子之愛人也，以德；細人之愛人也，以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。"舉扶而易之，反席未安而沒。

通過换席子這件小事，我們可以看出曾子恪守禮法是何等的自覺，何等的嚴格。清人余誠《重評古文釋義新編》卷二評論説："易簀以得正，小中見大，一生德行，於此完全無憾。"

孔子死後，其學生們意見分歧，儒家學派發生了分裂。在這個過程中，許多人都想充當孔子的正宗傳人，曾子似乎尤其如此。所以，他言必稱師，嚴守老師的遺規。這是有材料可以證明

的：

曾子曰："吾聞諸夫子，人未有自致者也，必也親喪乎？"（《論語·子張》）

曾子曰："吾聞諸夫子，孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。"（《論語·子張》）

從現存的文獻材料看，曾子主要是繼承並發揚了孔子的自律意識，這種嚴於律己的思想後經子思傳到孟子，被發展爲道德上的自我擴充。而孔子的"他律原則"則經過子夏傳到荀子手中，發展爲"禮教"思想。

第三節　至大至剛的浩然之氣

孔子的理想人格是能夠體現仁的"君子"，至於是否成爲"聖人"，他想都沒敢想。《論語·雍也》中記載，子貢問道："假如有這樣一個人，廣泛地給人民以好處，又能幫助大家生活得好，怎麼樣？可以說是'仁'了嗎？"孔子感嘆地說："哪裏僅僅是'仁'！那一定是'聖'了！連堯舜都難以做到哩！"

孟子的氣派就大得多了。

孟子以萬民中的先知先覺自詡，滿懷一種拯救萬民於水火之中"舍我其誰"的偉大抱負，以人性同善爲基礎，提出了"人皆可以爲堯舜"（《孟子·告子下》）的偉大論斷。

我們前面講過，孟子的推理十分簡明，既然人性同善，那麼人類群體在道德面前就是人人平等的，他說："故凡同類者，舉

相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。”（《孟子·告子下》）

在人性平等的基礎上，孟子發現了人類的相通：既然人之本性相通，那麼聖人的德性，凡人也是可以具備的，聖人能够做到的事，凡人也可以做到。這樣，在機會與潛能方面，每個人都有成爲聖人的可能，問題僅僅在於你是否去努力争取或是你有没有這種運氣。

與孔子對堯舜崇拜得五體投地不同，孟子常常將自己與堯舜並提：“堯舜與人同耳”，“舜，人也；我亦人也”（《孟子·離婁下》）；“舜何人也，予何人也，有爲者亦若是”（《孟子·滕文公上》）。由此，孟子感到了一種人類個體的無比尊貴：“萬物皆備於我矣。”（《孟子·盡心上》）就個人修養而言，這句話可謂字字千鈞。備於我的東西就是心，而心又是人類所共有的東西，這樣問題就轉化爲：宇宙便是我心，我心便是宇宙。我們不由得想起有關明代偉大思想家王陽明的一段記載：

先生（王陽明）遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：“天下無心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？”先生曰：“你未看此花時，此花於汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顔色一時明白起來：便知此花不在你的心外。”（《傳習録》下）

多麼精緻！多麼高妙！在這裏，認識主體的作用得到了最積極的肯定，認識主體成爲衡量萬物的尺度，個體的心靈力量得到了最充分的弘揚。王陽明的話可以視爲“萬物皆備於我”的注脚，祇

不過王陽明説的是認識問題，而孟子説的是道德修養問題。依照這樣的看法，人類不僅僅以其群體的形態顯得自尊，在其個體形態上也是至高無上的，其關鍵就在於他有一顆備萬物之心。

我們可以想象，當孟子提出“人皆可以爲堯舜”時是何等的暢快，何等的自豪！

孟子的道德修養理論建築在人性善的基礎上，在人格平等的基礎上展開。人與人是完全可以溝通的，是完全可以相互理解的，是完全可以在相互促進中相互完善的。這相當簡單，衹要“言舉斯心加諸彼”（《孟子·盡心上》）就足够了。這樣，中國的傳統“人學”就表現出一種成熟的意味。

哲學在探求外部世界的過程中蹣跚起步，然後便自然而然地轉嚮“認識你自己”，這不僅僅是認識的深化，更主要的是認識方嚮的轉變，人類從外嚮的探索轉變爲内嚮的探索，從肯定外部力量轉變爲肯定自身。儒學作爲“身心性命之學”的特徵開始表現出來了。

孔子在談及修養問題時，總是特别强調學習。而孟子既然以爲“萬物皆備於我”，那還學習什麽呢？這種學習不能是外嚮的，衹能是内嚮的：

君子深造之以道，欲其自得之也，自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢源。故君子欲其自得之也。（《孟子·離婁上》）

仁、義、禮、智，非由外爍我也，我固有之也。（《孟子·告子上》）

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知

求，哀哉。(《孟子·告子上》)

仁之於夫子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。(《孟子·盡心下》)

這樣一來，所謂的修養問題就轉化爲自我發現的問題。這也就是我們在前面所說的孟子將人定位於個體的內心中。

從道德修養的角度來說，孟子的性善論把理想人格植根於個體的內嚮世界，這就使他的學說具有一種强烈的感召力和內在驅動力，這種强烈的感召力和內在驅動力轉化爲一種氣勢恢宏的個人使命感，用宋儒張載的話來說，就是："爲天地立志，爲生民立道，爲去聖繼絶學，爲萬世開太平。"(《宋元學案·横渠學案下》)

在孟子的修養理論中，"良知"與"良能"具有重要的意義。這種"良知"與"良能"是先驗的，但必須經過一番自省的努力纔能獲得。他認爲：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得。此天之所予我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。(《孟子·告子上》)

君子之所以成爲君子，並不是由於其血統、家境或其他什麼因素，僅僅在於他善於運用自己的理性思考，他能把握住自己所追求的理想和目標("立乎其大")，而不使外在的塵埃遮蔽自己的善心。人類的善心雖然是其道德實踐的本源，但主體對自己的行

爲有明確的認識，這樣纔不會失去支撑生活的價值目標，“終身行之而不知其道”（《孟子·盡心上》）是應當受到批評的。有意識地實施自己的善心與無意識地實施自己的善心，其意義是不同的。“誠者，天之道也；思誠者，人之道也。”（《孟子·離婁上》）君子與小人的區别僅僅在於前者能盡其心，知其性，明於天道，能充分發揮理性的作用，故而能明察萬物之理，他説：

> 人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。舜明乎庶物，察於人倫，由仁義行也，非行仁義也。（《孟子·離婁下》）

“由仁義行也，非行仁義也”，這是一句至關重要的話。孔子與孟子之間的重大差異由此表現出來了。我們説過，孔子所謂的仁義，在相當大的程度上是要求人們恪守外在的“禮”之規範，種種道德行爲的實施，是基於對外在義務的認同，這就是“行仁義”。而孟子則認爲，仁義道德是個體自身的内在要求，實施道德行爲不是基於外力的作用，不是基於對權威的服從或對社會輿論的服從。真正的道德行爲僅僅是基於對内心的服從，衹有自己的内心（善性）纔是個人行爲的權威，衹有個人良知的不安纔具有所謂的“輿論”意義。追求善是個體自我完善和自我實現的手段，它基於自我，又爲了自我。

雖然孟子堅持認爲善性是固有的，“良知”、“良能”是先驗的，但是他還是肯定理性的力量。其原因相當簡單：仁心的擴充是無限的，僅僅憑經驗以及有限的感性知識，是無法把握自己的，往往會失去對大體（理性）與小體（感性）的準確區分。“飲食之人，則人賤之矣，爲其養小而失大矣。”（《孟子·告子

上》）孟子强調的是“從其大體爲大人，從其小體爲小人”（《孟子·告子上》），衹有運用理性的力量，纔能以“大體”支配“小體”，纔能把握住内在的善性，將其付諸實踐，並無限地擴充出去。因此，孟子在堅持人性善的同時，依然强調道德修養的重要意義。在他看來，人性的完善過程，也就是“人性我”（追求道德）戰勝“獸性我”（追求感官）的過程。

既然人性皆善，既然惻隱之心、善惡之心、辭讓之心以及是非之心人皆有之，那麽現實社會中爲什麽又有如此之多的醜惡現象呢？顯然，孟子在提出性善論的同時，面臨着一個必須解答的難題，即現實生活中的芸芸衆生之道德水準爲何參差不齊？孟子認爲，道德稟賦爲人提供了後天爲善的素質，但並不是人人皆可成爲道德上的完人。這固然有環境的作用，但最主要的是行爲者由於不堅定而喪失了自己的善性。由此，孟子對於立志的問題十分關注。他認爲：

> 自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！（《孟子·離婁上》）
>
> 天作孽，猶可活；自作孽，不可活。（《孟子·離婁上》）
>
> 禍福無不自己求之者。（《孟子·公孫丑上》）

此處涉及了意志的自由和責任的問題。孟子認爲，道德行爲是以人的意志自由爲前提的，人有了意志自由纔能自主地選擇善惡，並由此承擔不可推卸的道德責任。從這種意義上説，立志以及守

志的過程，就是將人的天性（善性）轉化爲人的德性（大濟蒼生）的過程。

在道德修養的過程中，“思”是相當重要的。儘管“善”就在人心中，但大多數人對於自己的本質的認識還處於朦朧之中，因而就需要有一個發掘自己本性的能動過程，這時就要發揮思維器官的作用。這裏所說的“思”，是一種複雜的理性過程，他首先要通過反省發現自己內心深處的“善”，認識到自己的本性；然後用理性的力量去培養它，發展它，弘揚它。孟子舉例說，人在睡覺時會自然地萌生一種善的氣息，這就是“夜氣”，人把這些善的因子存積起來，積少成多，就會最終完成善的品質。爲此，就需要用理性的力量來限制人的生物欲的發展。

“夜氣”！這是一個多麼美妙的比喻，它使人聯想到靜謐、自然等等美妙的形容詞，千百年來，無數人爲之怦然心動。“夜氣”當存。一個人東西丢了都要去找尋，“心”丢了爲什麼反倒無動於衷呢？王陽明對存“夜氣”有一段極其精彩的發揮：

> 人一日間，古今世界都經過一番，祗是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇以上人。（《傳習録》上）

王陽明把孟子的睿智發揮到淋漓盡致的地步了。

孟子自視甚高。他的“立志”與其“如欲平治天下，當今之世，舍我其誰”（《孟子·公孫丑下》）的遠大抱負是聯繫在一起的。爲了實現理想，人應該不顧道路之坎坷，不顧環境之險惡，“得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼濟天下”（《孟子·盡心上》）。這種道德修養的過程，就是增進意志品格的過程，在艱苦的環境中“苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲”（《孟子·告子下》），如此纔能具有“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”的大丈夫氣概。高尚的志嚮，是維繫個人善性的關鍵，因此，寧可犧牲自己的生命也不能玷污自己的人品，在“生”與“義”不可兼得之時，“舍生而取義”（《孟子·告子上》）是一種當然的選擇。

正是在這種背景下，孟子提出了著名的“養氣”説。他的學生公孫丑問老師有什麼突出之處，孟子不無得意地宣稱，他的長處就在於善養其“浩然之氣”。這種“浩然之氣”，“至大至剛以直，養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。”（《孟子·公孫丑上》）

根據李澤厚先生的看法，這種“氣”除去其中可能涉及養生學説的生理理論外，它主要講的是倫理學理性凝聚的問題，即理性凝聚爲意志，使感性行動成爲一種由理性支配、主宰的力量，所以感到自己是充實的。因此，這種“浩然之氣”内容充實而英氣焕發，掃除了一切猶豫與懦弱，具有一種理直氣壯、一往無前的風采[①]。

我們可以想象，在孟子的心中，孔子可能也是有些好笑的。

① 參閲李澤厚《中國古代思想史論》第50頁，人民出版社1985年。

孔子嚮往的是堯舜禹，念念不忘的是周公，而孟子卻不這樣，他自豪地說：

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。（《孟子·盡心上》）

這擲地有聲的話語，確實充滿着“浩然之氣”。擁有這樣的“浩然之氣”，自然就能够“不動心”，自然就能够“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道”（《孟子·滕文公下》）。

“不動心”是“浩然之氣”的主要內容，對此，馮有蘭先生有一段極其精彩的分析：

不動心有兩種情況，一種是强制其心使它不動，一種是心自然而然地不動。第一種辦法是比較容易的，但是那種不動心，也不是真的。其實那個心已經動了，不過被强制住不能表現於外。第二種辦法是比較難的，可是所得到的不動心纔是真的。心所達到的精神境界，使它自然而然地感覺得富貴、貧賤、威武，都沒有什麼了不起，沒有什麼稀奇，所以它也就不淫、不移、不屈了。這就是真正的不淫、不移、不屈。這是有那種境界的人自然而然的表現。可是這種境界，祇能是養出來的，而不是用强制、拔高、助長的辦法得到的。有了這種境界的人，纔能至大至剛，無所畏懼，而獨立於天地之間①。

① 馮有蘭《中國哲學史新編》第2册第93頁，人民出版社1984年。

誠如馮有蘭先生所説，孟子表現出一種很高的精神境界，他追求的是一種很高的精神生活。孟子所追求的理想人格實在是太迷人了！它徹底地展示了以天下爲己任的仁者的風采，它幾乎是高風亮節、光明磊落的同義語。在中華民族的歷史上，不乏知識分子的錚錚鐵骨，不乏愛國英雄的凛然正氣，我們從中可以深切地感受到孟子的影響。

孟子修養理論所“構建”出來的是一種具有審美意義的偉岸人格，由於强調道德自律，從而具有及其强烈的道德責任感和歷史使命感。王國維在《論哲學家與美術家之天職》中寫道，在這種精神的感召下，不僅政治家如此，“詩人亦然。‘自謂頗騰達，立登要路津，致君堯舜上，再使風俗淳’，非杜子美之抱負乎？‘胡不上書自薦達，坐令四海如虞唐’，非韓退之之忠告乎？‘寂寞已甘千古笑，馳驅猶望兩河平’，非陸務觀之悲憤乎”？[①] 孟子修養理論所“構建”出來的這種偉岸人格，激動着中國歷史上一代代讀書人的理想和豪情，從東漢知識分子的抨擊時政到晚明東林人物的“事事關心”，一直到最近還能震動現代中國知識分子的心弦。

可以説，先秦人學中最光彩的部分，就是孟子的性善論及其相關的一些思想。

---

① 《静庵文集》第 102 頁，收《王國維遺書》第 5 册，上海古籍出版社 1983 年。

第四節　遺世獨立的“心齋”與“坐忘”

莊子與孟子是同一時代的人，但兩人的思路卻大大不同。當先秦諸子還沉醉在“各持一端，焉以自好”的紛爭之時，莊子則感受到一種無以名狀的痛苦。在這個動蕩而有充滿文明罪惡的社會裏，個體的價值難道能够放在人際關係中去衡量嗎？在理性的毒汁裏浸泡過的人，難道還能有什麼“良知”之類的東西嗎？這顯然是無稽之談。因此，所謂的修養過程，衹能是一種超脱的過程。而這種超脱的過程，又衹能是體“道”的過程。

繼承老子的傳統，莊子哲學中的最高概念是“道”。

莊子哲學中的道，不僅僅是宇宙的本源，萬物間的規律，而且還是人類精神所要栖息的“無何有之鄉”。一句話，道意味着一種人生境界。這一點，正如李澤厚先生所指出的那樣：“追求着人的自由的莊子學派之所以要反反復復、不厭其煩地講‘道’，其根本目的並不是要人們從理論上去認識、研究自然界的規律，而是要人們從‘道’中獲得一種精神上的啓示，像大自然那樣實行‘無爲而無不爲’的生活原則，達到一種擺脱外物束縛支配的自由的精神境界。”①

正因爲如此，得“道”者都達到了一種自由與無限的人生境界。莊子多次形象地描述了得道者的狀態與境界：

---

① 李澤厚、劉紀剛《中國美學史》第 1 卷第 273 頁，中國社會科學出版社 1984 年。

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵厲而年穀熟。……之人也，之德也，將磅礴萬物以為一。世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。（《莊子·逍遙遊》）

聖人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。（《莊子·齊物論》）

聖人之行也天行，其死也物化。静而與陰同德，動而與陽同波。不為富先，不為禍始，感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀，光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。（《莊子·刻意》）

莊子的這種反反復復的說明，衹是在强化這樣一種看法：現實中的理想人格是幻覺，是虛無，而幻覺中的理想人格纔是實有。對此，聞一多先生在《莊子》一文中曾感嘆說："有大智慧的人們都會認識道的存在，信仰道的實有，卻不像莊子那樣熱忱的愛慕它。在這裏，莊子是從哲學又跨進了一大步，到了文學的疆域。他那嬰兒哭着要捉月亮似的天真，那神秘的悵惘，聖睿的憧憬，無邊無際的企慕，無涯岸的艷羡，使他成爲最真實的詩人。"①透過這些虛無縹緲的文字，莊子告訴我們，得道就意味着超越功

① 《聞一多全集》第2卷第281頁，三聯書店1982年。

名利祿，超越肉體形骸，達到與天地精神往來的境界。這樣一來，個體的自我修養問題，就轉化爲一個如何體認“道”的問題。由此，莊子找到了安身立命的樂園。

既然“道”意味着一種精神境界，那麼，對於“道”的把握，就要求人們在主觀方面有一種特定的心態。由於莊子的非理性主義傾嚮以及“道”之特徵，這種心態不能是科學的，而祇能是審美的；不能是邏輯的，而只能是情感體驗的。這樣一來，修養的方式問題，就轉化爲確立一種特殊心態的問題。

“心齋”是把握“道”時所應持的一種特殊的心態。

莊子在《人間世》中寫道，衛君殘暴無比，國中尸横徧野，滿懷救世之心的顏回不顧個人安危，决定孤身去勸說衛君。顏回向孔子辭行時，看透了世態炎凉的孔子認爲這是無濟於事之舉，便勸說顏回不要介入政事，而應該在“心齋”方面下一番功夫。什麽是“心齋”呢？孔子說：

若一志！無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

這個故事是莊子杜撰的，屬於“寓言”之類，但莊子所反映出來的思想卻是極其重要的。

所謂“心齋”，乃是一種“養心”之法。在體“道”的過程中，雖有“心”的活動，但它不是一種抽象的思辨，更不是一種利害得失的考慮，而是一種超功利的體驗，是一種忘掉分解性、概念性的認識活動，在體“道”的過程中，要排除具體客觀事物

對具體感官的干擾，不要受具體的感覺所支配，這樣就會以空明之心去容涵萬物，從而達到空明靈覺的境地，完成個人的修養。這種空明之心，如鏡如水，衹有它纔能確保修養主體在瞬間領略到自然的真諦，從而獲得與大化同流的陶醉。

"坐忘"也是把握"道"時所應持的一種特殊的心態。

在《大宗師》中，莊子編造了顔回與孔子的一番對話，相當有意思：

顔回曰："回益也。"仲尼曰："何謂也?"曰："回忘仁義矣。"曰："可矣。猶未也。"它日復見，曰："回益矣。"曰："何謂也?"曰："回忘禮樂矣。"曰："可矣。猶未也。"它日復見，曰："回益矣。"曰："何謂也?"曰："回坐忘矣。"仲尼蹴然曰："何謂坐忘?"顔回曰："墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大道，此謂坐忘。"仲尼曰："同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。"

在諸多弟子中，顔回是最崇拜孔子的，他曾感嘆孔子學問之淵博，說："仰之彌高，鑽之彌深。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，未由也已。"(《論語·子罕》)另一方面，孔子也認爲顔回是自己最得意的學生。有一次，魯哀公問孔子哪一位學生最好學，孔子說："有顔回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。"(《論語·雍也》)而此處，孔子竟拜顔回爲師，其關鍵就在於顔回把握住了"坐忘"之法。

所謂“坐忘”，就是排除理性文化的干擾，從“忘仁義”、“忘禮樂”出發，經由“墮肢體，黜聰明，離形去知”，最終達到同於大道的境地。在“坐忘”的過程中，主體擺脱了肉體軀殼的累贅，消解了由生理而帶來的欲望，從而使心靈獲得自由。在物質世界裏，擺脱的肉體軀殼就是自我忘卻或自我遺失；而在精神世界裏，擺脱的肉體軀殼恰恰是對自我在意義上的肯定。這是一種超脱於凡塵的高貴，是一種對永恒以及美的體認。

在“坐忘”的過程中，赤子之心與博大精深的宇宙之心同律跳動！衹有這樣纔能克服生命有限與時間無窮之間的矛盾，纔能消除主客體之間的疏遠和對立，從而產生一種忘懷一切的自由感、一種特殊的精神愉快。

“以明”也是莊子修養理論中的一個重要內容。

莊子在《齊物論》中多次提到“以明”這一概念。他説：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之[①]。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之説也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。

何謂“以明”？莊子自己解釋説：“爲是不用而寓諸庸（用），此

① 自是：原作自知，據陳鼓應《莊子今注今譯》改。

之謂以明。”在這裏，莊子不從物的分、成、毁的分别變化中來看物，而祇從物之“用”的這一方面來看物，則物各有其用，亦各得其性，而各物一律歸於平等，這便是“寓諸庸”。同時，《莊子·秋水》中的“以功觀之”之“功”即《齊物論》之所謂“庸”，“以功觀之”即“寓諸庸”。莊子的意思十分明顯，萬物的特徵儘管不同，但各有所用，因而在“用”這一點上又是一致的，因此人們不要是非彼此，妄自尊大，要尊重客觀及其存在。這就是“以明”。

在莊子看來，“以明”是與“成心”相對立的。莊子説：“隨其成心而師之，誰獨且無師乎？”（《齊物論》）“成心”具有强烈的先入爲主的色彩，而“以明”則要求以一種虚静的心靈按照事物的本然去觀照事物。宋人吕惠卿在《莊子義》中説：“聖人不由，而照之於天，則以明之謂也。”不由，指不走分辨是非之路；照之於天，就是觀照於事物的本然。莊子多次提及“以明”，都是針對常人分辨是非、彼此而言。莊子認爲，應該把世間千差萬别的矛盾現象都視爲“天鈞”之運行，任其“兩行”而不予左右袒。總之，“以明”就是要求以一種平静的心情去接受一切，尊重自然，就是“常因自然而不益生也”（《莊子·德充符》），就是“順自然而無私容焉”（《莊子·應帝王》）。

依據“以明”的原則，就可以物我兩忘，就可以“物化”。《莊子·齊物論》中講道，莊子曾夢見自己變成了蝴蝶，是一隻翩翩飛舞的蝴蝶，遨遊各處，悠然自在，根本不知道自己原本是莊子。忽然醒來，他又覺得自己分明是莊子。問題是：“不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？”顯然，莊子是在幻想的層次上加入了自然的循環，在虚幻的純精神境界裏完成了自我。因此，

莊子的所謂修養，也具有幻想的性質。

費爾巴哈認爲：人的本質是感性，而不是虚幻的抽象、“精神”。他曾經説：“衹有情欲的對象——不管它是現實的還是可能的——纔是存在的。”[1] 而莊子的修養功夫，卻正是要求人的精神從作爲體現人的具體存在的感性中擺脱出來，净化爲一種無雜念的精神存在。兩相對比，新的問題便由此産生了：莊子的超越是不是與沉淪同在？莊子在建立個體人格的同時是不是將其無情地消解掉了？有許多人正是從這個角度批評莊子的。

常識告訴我們，一位傑出的病理學家並不必然是一位傑出的臨牀醫生，誰能保證他開出的是良藥而不是毒劑呢？

第五節　積善而成德

在荀子看來，修養的過程就是將人性由惡向善轉化的過程。在這一過程中，人若能堅持不懈地進行修養，便可以達到聖人的理想境界，既所謂“聖可積而至”（《荀子·性惡》）。有時候，荀子似乎相信這一過程可以依賴人的自覺性而得以完成，他説：“心意修，德行厚，知慮明，……則是其在我者也。”（《荀子·天論》）但在更多的場合下，荀子更强調這一過程中的外在强制性。

前面講過，荀子論證“人性惡”的副産品，就是禮教的權威性被確立了。既然人本身所具有的自我完善能力值得懷疑，那麽，所謂的修養過程，就應當是一種强行的從外部對人進行加工的過程，而加工的手段就是“禮”，而學“禮”又往往需要有

---

① 《費爾巴哈哲學著作選集》上卷第167頁，商務印書館1984年。

"師":

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則聖人也。（《荀子·修身》）

故人無師無法而知，則必為盜；勇，則必為賊；云能，則必為亂；察，則必為怪；辯，則必為誕。人有師有法而知，則速通；勇，則速威；云能，則速成；察，則速盡；辯，則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。（《荀子·儒效》）

多麼可怕！聖人竟然也是"禮（法）"與"師"硬性打磨出來的，這足以使那些希圖成爲聖人的凡夫俗子們望而卻步了。人類的理想哪裏去了？人類的自信哪裏去了？都不見了。有的衹是庸俗的功利，扼殺性靈的説教。儒家的生命學説大大失色了。

既然人性是惡的，那麼，修養的過程就不可能有什麼值得誇耀的自我發現，而衹能是外嚮的學習。因爲人的反道德本性不但不必保持，而且必須"失而喪之"（《荀子·性惡》），而對於"禮"的學習具有首要的意義：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮。（《荀子·勸學》）

禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。（同上）

爲什麼"禮"在學習之首呢?

荀子認爲，人生來就有欲望，當欲望得不到滿足時就會設法去追求滿足，追求滿足欲望如果没有一定的準則就會發生爭奪，爭奪就會導致天下大亂，先王討厭這種局面的出現，所以就制定"禮"來制約人們的欲望和要求，使欲望和要求能被控制在適當的範圍之內。因此，"禮者，養也"（《荀子·禮論》）。也就是説，禮作爲一種準則，作爲一種社會秩序的法度，是人類社會得以存在的基本條件，當然也就是個人得以存在的基本條件。它是"人道之極"。

至於禮的内容，荀子認爲它包括"養"與"分"兩個方面。所謂"養"，就是"養人之欲，給人之求"，主要指生命賴以維持的物質生活；所謂"分"，就是"貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱"（《荀子·禮論》），主要指等級劃分和職業分工。"養"與"分"相比，"分"是關鍵：

人之生，不能無群；群而無分則争，争則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。(《荀子·富國》)

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，智愚、能不能之分。(《荀子·榮辱》)

由於人性惡，所以，這種學禮的過程是相當艱巨而漫長的。《荀子·勸學》中有一段名言：

君子曰：學不可以已。……積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海；騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。蚓無爪牙之利，筋骨之强，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇、蟮之穴無可寄託者，用心燥也。

後人津津樂道於荀子生動的文筆而忽略了作者的真正意旨，文之“積善成德”纔是關鍵之處。衹有通過不斷學習的方法，纔能逐步去掉從娘肚子裏帶來的惡，纔能化性爲“僞”，這就是所謂的“積善成德”。

由於仁義道德並沒有心理依據，因此，在學“禮”的過程中，“師”的作用是重要的。“師”用自己的言行去體現“禮”。違背了禮，就是違背了法度；違背了師教，就是心中沒有老師。“不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無爲也。”（《荀子·修身》）

通過學習知道了什麼是“禮”，還遠遠不够，更主要的是必須對“禮”身體力行。荀子認爲，對“禮”來說，“不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之”（《荀子·儒效》）。

性惡之人，爲什麼可以服從於禮呢？荀子認爲，這是“心”在發揮作用。《荀子·解弊》說：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。”所謂

"道"，即以禮爲核心的治國之道；所謂"虚"，就是虚懷接納；所謂"壹"，就是不偏執一端；所謂"静"，就是不讓情感擾亂理智，這是最爲關鍵的。

不論荀子的論述語言何等堂皇，但"静"所體現的畢竟是一種冷静的功利心理。人們基於個人的功利目的接受了"禮"，經過不斷積累以及熟能生巧，最後成就了"僞"（仁義道德），而衆人之"僞"則促成了天下大治。

如果某人之"惡"已經發展到相當的程度，"禮"已經不足以遏制其惡性時該怎麽辦呢？荀子認爲，此時就必須以法律刑罰的强制性作爲補充手段了。他説："古者聖人以人之性惡，……故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之。"（《荀子·性惡》）這樣，禮法並行，感化與强制並舉，人們就可以合於大道了。這樣，孔孟尚德不尚刑的傳統就被突破了。

在春秋時期，"禮"與"法"是對立的，因爲當時所謂的禮就是周禮，而法則是新興勢力的意志體現。在戰國時期，"禮"和"法"是平行的，一般來説，"法"側重於政治，而"禮"側重於文化、道德。荀子"禮"、"法"並提，《荀子·王制》中反復説"禮法之樞要"、"禮法之大分"，可謂明證。荀子説："由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。"（《荀子·富國》）而普天之下，衆庶百姓居多，這樣，就潛藏了法比禮重的思想傾嚮。其實，這種傾嚮既有其思想淵源，又有時代基礎。"禮"與"法"之間並没有不可逾越的鴻溝，當温文爾雅的"禮"不足以維繫人心的時候，人們會很自然地想到面目猙獰的"法"。《管子·樞言》中就有這樣的表述：

人心之悍，故為之法，法出於禮，禮出於治，治理道也。

荀子的兩位最出色的學生——韓非與李斯，後來都成爲戰國末期著名的法家代表人物，這絶不是偶然的。維新變法的志士譚嗣同在《仁學》中對荀子有這樣的評價："二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。"① 郭沫若在《十批判書·後記》中也説："我本來是不太喜歡荀子的人，……我之所以比較推崇孔子和孟軻，是因爲他們的思想在各家中比較富於人民本位的色彩，荀子已經漸從這種中心思想脱離，但還没有達到後世儒者那樣下流無耻的地步。"② 這很有道理。

① 《譚嗣同全集》下册第337頁，中華書局1981年。
② 《郭沫若全集·歷史編》第2册第481－482頁，人民出版社1982年。

第六章　理想的環境與終極價值

修養是自我完成的必要條件，但並不是惟一的條件。人既然生活在社會中，就不能不與社會發生聯繫，區別僅僅在於聯繫的方式不同，或是入世的，或是出世的，或是合作的，或是反抗的。因此，先秦諸子在討論人生的終極價值時，幾乎都涉及了對理想社會的描述。令人感到意味深長的是，這些思想家心目中的理想社會，幾乎都帶有“復古”的色彩。但就其本質而言，這不過是一種理論假象，一種來自未來世界的隱蔽折光，一種以思古的方式表現出來的對於未來的矚望。有時，它甚至可能蒙蔽住思想者本人，並且由此產生了各種各樣的歷史循環理論。另一方面，由於理想社會的藍圖不同，對人生終極價值的理解也就不同，並由此形成了不同的生活軌迹。

第一節　擺脱神靈後的孤獨

在各個民族的古老傳說裏，都講到人類曾經有過一個美好的黄金時代，在那個迷人的時期，人們與大自然渾然一體，其樂融融，過着“鼓腹而歌”的幸福生活。没有矛盾，没有爭奪，祇有和諧，祇有安寧。

在中國的古史傳説中，這個黄金時代就是“五帝”時代。相傳爲五帝時期的《卿雲歌》中唱到：

卿雲爛兮，糺縵縵兮；

日月光華，旦復旦兮。

據《尚書大傳》説，舜將傳位於禹，百工相和而唱此歌。那時，天下爲公，禮賢尚能。遺憾的是，禹後來傳位於其子啓，天下成爲私家之物。從此，紛争不已，戰禍頻頻，人類失去了往日的樂園，開始了艱辛的旅程。

在所謂的歷史前進道路上，人類不時地回首：什麽時候能够恢復樂園的生活呢？這樣，中外文學中的一個重大主題便形成了。英國大詩人彌爾頓曾創造了兩大史詩——《失樂園》與《復樂園》，但人們記住了《失樂園》而忘卻了《復樂園》。道理很簡單，“失樂園”是現實的折射，題材本身就具有撕心裂肺的力量；而“復樂園”不過是幻想的産物，如同一位極度貧血的美人。

目睹人類在物欲中的自我迷失，老子淚眼汪汪地回眸人類之初。反復地思考之後，他描述出了人類的最佳狀態：

小國寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其君，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。(《老子·八十章》)

本章表現了老子理想社會，河上公題本章曰：“獨立。”在老子的心目中，理想王國就意味着往昔，甚至是草昧和洪荒時期。宋陸希聲《道德真經傳》卷四：“無欲無求，各得其所，有以至老死而不相往來者，治之極也。老氏所以陳道德之教，其志於此

乎?”

這一段文字，引起了後人的熱烈討論。

孫思昉《老子政治思想概論》:“老子……以無爲爲源，以農村爲本，此章所論，蓋其主張農村之概念也。”①

童書業《先秦七子研究》:“這實際上是一種理想化的小農農村保持着古代公社的形式。有人説：老子企圖恢復到原始社會，這種説法並不妥。因爲老子還主張有‘國’，有統治；這種社會裏還有‘甲兵’，而且能够‘甘其食，美其服’，這些都不像是原始社會的現象。老子衹是企圖穩定小農經濟，……自然，企圖實現一個鞏固而不會變化的小農經濟的社會，衹是幻想，事實上絶對不可能有。”②

陸永品《老莊研究》:“老子憧憬的這種社會，是他對現實社會不滿的産物，具有進步性的一面。然而，他幻想的這種‘小國寡民’的原始社會，不僅是不可能實現的烏托邦，從歷史發展的觀點而論，也是開歷史倒車的復古主義表現。”③

胡奇窗《中國經濟思想史》:“所謂小國寡民是針對當時的廣土衆民政策而發的。他們認爲廣土衆民政策是一切禍患的根源。作到小國寡民便可以消彌兼併戰争，做到‘雖有甲兵，無所陳之’；便可以避免因獲取物質資料而釀成社會紛擾的工藝技巧，‘使有什伯之器而不用’；便可以取消使民難治的智慧，而用結繩以記事的方式來代替；便可以使人安於儉樸生活，不爲奢泰的嗜欲所誘惑；便可以使人民重死而不遠徙，以至老死不相往來，連

① 引自陳鼓應《老子注釋及評介》第 357 頁，中華書局 1984 年。
② 引自陳鼓應《老子注釋及評介》第 357 頁，中華書局 1984 年。
③ 陸永品《老莊研究》第 21 頁，中州古籍出版社 1984 年。

舟車等交通工具可一並廢除。”①

其實，無論用哪一特定的歷史階段去套讀《老子》的這一章都是不對的。因爲，《老子·八十章》所描寫的重點，並不在於社會狀態，而是在於人的精神境界。這種精神境界的特徵在於：不是爲之而不能，而是能之而不爲。

至於老子心目中的理想社會，説實在話，這一章所表現的也不是最高境界。因爲，老子心目中的理想社會並不僅僅意味着往昔，也不僅僅是愚昧的草昧和洪荒時期，它甚至是宇宙之初：

> 有物混成，先天地生。寂漠！獨立不改，周行不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，吾强為之名曰大。(《老子·二十五章》)

在這一段文字中，老子將“混”突出强調，表達了一種關於先於宇宙生成階段的描述，那時尚不存在現象世界的分化的存在物，那是一種完美無缺的整體的或所有事物混合爲一的（“成”）階段。同時，也正如蔣錫昌先生所指出的那樣，“混”與“道”有着微妙的特殊關係，它實際上是用來描述道家所追求的“自智巧返至愚樸、自多欲返至寡欲、自文明返自鄙野”的理想狀態②。

“混”表示這一種“初始之完美”，它纔是老子希望人類回復的狀態，也纔是人類的理想狀態。

人類學關於原始社會的研究表明，完美至樂之世曾經存在於

① 胡奇窗《中國經濟思想史》上册第214頁，上海人民出版社1983年。
② 蔣錫昌《老子校詁》第170頁，東昇出版公司1980年。

世界初始時期的信念非常古老，也是非常普徧的。這種“初始之完美”的觀念能够被各種各樣的宗教思想所吸收和改造，被賦予新的價值。而老子對“混”的憧憬，就是對於回復“初始之完美”的憧憬。

雖然“混”（混沌）在理性思維語言中具有“無秩序”、“混亂”等等反面意義，但它在原始宗教或神話中，卻具有無法比擬的積極意義。在腓尼基人的創世史詩《桑喬尼阿松之書》中，混沌是萬物之始，一切種子由此發芽，宇宙由此產生；根據《梨俱吠陀》，在印度最早的創世史詩中，混沌表現爲黑暗的、廣漠無底的深淵，“萬有”潛藏於其中；而根據古埃及的太陽創世神話，作爲創世主的太陽，就是從混沌之淵中爬出來開始了創世工程。

正因爲如此，人類甚至還没有進入文明的門檻就開始了回歸“混沌”的努力。據列維－佈留爾《原始神話學》介紹，澳大利亞土著社會中有一種集體性的“復樂園”儀式，人們試圖再現那個初始時期的情況。《聖經·創世紀》中講述人類失去了生命樹和水，而最終又在《啓示録》末尾重新找到了它們；學者們指出，這就是一個樂園失而復得的故事。而在波斯古經《阿維斯塔》中，人祖伊摩在經歷了千辛萬苦之後，終於建造好了“瓦拉”（一個密封的理想社會），而學者們指出，這不過是以特殊形式表達出來的復樂園神話。

以上種種對“復樂園”的憧憬，正是人類嚮往回歸“初始之完美”的一種表現。可惜的是，這種回歸僅僅存在於宗教儀式或神話傳説中。不過，老子認爲，即使人類在社會實踐方面向“初始之完美”回復有種種困難，但用心靈去領略其精美並不是不可能的：

古之善為道者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故强為之容：豫兮其若冬涉川，猶兮其若畏四鄰，儼兮其若凌釋，涣兮其若樸，渾兮其若濁，曠兮其若谷。(《老子·十五章》)

進入“渾”的心境，就與宇宙之初的“混”同構對應，也就完成了對道的體認。這就是人生的最高理想，這就是人生的終極價值。莊子對此有深刻的理解，《莊子·田子方》有這樣一個寓言故事：

孔子見老聃。老聃新沐，方將披髮而乾，慹然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰：“丘也眩與，其信然與？嚮者先生形體掘若槁木，似遺物離人老聃曰：“吾遊心於物之初。”

孔子曰：“何謂耶？”

曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，嘗為汝議乎其將。至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虚，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而不知乎其所窮。非是也，且孰為之宗！”

孔子曰：“請問遊是。”

老聃曰：“夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。”

通過想象，人類完成了一種復樂園的的神話。但這又並不是幻想，“初始之完美”雖然早已逝去，但它可以憑藉宇宙循環的周

期而再度獲得，也就是説，復樂園並非子虛烏有的烏托邦，而是一種堅實可期的未來，是以循環歷史觀爲基礎的普徧信念。這種循環歷史觀，老子用"反"（返）來表示。

恩格斯曾説過，人們的思考衹能以前代所提供的思想材料作爲基礎。老子所接受的文化遺產，主要是神話與宗教，因此，他對於返回"初始之完美"是堅信不移的。有趣的是，後代的思想家即使完全擺脱了神話與宗教的影響，也會以特定的方式將這種信念表示出來。請欣賞朱熹與其學生的一段對話：

> 問："自開辟以來，至今未萬年，不知已前如何?"
>
> 曰："以前亦須如此一番明白來。"
>
> 又問："天地會壞否?"
>
> 曰："不會壞，衹是相將人無道極了，便一齊打合，渾沌一番，人物都盡，又重新起。（《朱子語類》卷一）

這是古老文化原型的一種頑强表現，它將永遠存在下去，衹是其表達方式日益複雜，從這個角度説，無論對老子的社會理想進行"消極"或"積極"的評價，都是缺乏文化人類學深度的。

值得注意的是，這種"初始之完美"又被老子形容爲"母"，老子正是在這種意義上表現了强烈的"戀母情結"。除了前面引述的"二十五章"外，此類文字多有所見：

> 谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。（《老子·六章》）
>
> 我獨異於人，而貴食母。（《老子·二十章》）

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母：沒身不殆。(《老子·五十二章》)

美籍學者成中英先生以抒情的筆調對老子的這種“戀母情結”評論說：母親是有之始，是生命的倉儲和源流；她撫育孩子，並且鏟除她的孩子生長過程中的任何障礙，因此，她不僅是生命之源，也是生命的維持者；關於母親的美德，《老子》說得不多，但很明白地，它通過“象徵指涉”的程序和感應的統一，把我們所瞭解的母親意象應用到“道”上①。

對於這種情況，即使是一些從事自然科學研究的人也頗有感觸。如，美國原子物理學家卡普拉在《物理學之道》中認爲：陰和陽的對立不僅是貫穿中國文化的基本原則，也反映了中國思想的兩種佔統治地位的傾向。儒家是理性的、男性的、積極的、佔統治地位的；相反，道家强調的是直覺的、女性的、神秘的和柔性的東西。所以老子說：“是以聖人處無爲之事，行不言之教。”道家相信，通過顯示女性的柔軟的人類本性最容易導致生活與道的完美的平衡②。

我們前面講過，老子是喜愛嬰兒的。明白了“母”與“道”的關係，我們對此就會有更深切的領悟。在老子看來，最高的人生境界，就是如同嬰兒一樣痴痴地眷戀着母親，而這嬰兒的惟一願望就是重新回到母親的體内——回復那“初始之完美”。

---

① 成中英《世紀之交的抉擇——論中西哲學的會通與融合》第 241 頁，知識出版社 1991 年。

② 引自灌耕編譯《現代物理學與東方神秘主義》第 91 頁，四川人民出版社 1983 年。

這種“戀母情結”是人類擺脫了神之後所產生的孤獨感。人類的種種文化創造，都是爲了克服這種可怕的孤獨。人類已經“失去”了神所許諾的樂土，在生存本能的驅動下，他們開始了艱難的跋涉以企圖再度獲得超度。而人類的脆弱性則決定了它必然不停地回頭凝視。這正如斷奶後的嬰兒仍要眷戀母親的乳房一樣。

母親身上的氣味，永遠是迷人的。

第二節　“知其不可而爲之”的痴迷

與老子相比，孔子的入世精神是不言而喻的。

孔子的入世，是爲了恢復他心目中的周公盛世。他認爲，人類的“失樂園”悲劇，完全是人類恣意妄爲的結果，而“復樂園”的凱旋衹能在積極有爲的旋律中纔能實現。身處客觀的歷史大變化之中，孔子不時地回頭張望那過去的歲月：

甚矣，吾衰矣！久矣，吾不復見周公矣！（《論語·述而》）

周之德，其可謂至德也已矣。（《論語·泰伯》）

巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉。（《論語·泰伯》）

大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！（《論語·泰伯》）

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。（《論語·八佾》）

如有用我者，吾其為東周乎！（《論語·陽貨》）

爲了實現這種理想，社會需要的不是老子似的天真嬰兒，而是需要勇於進取的仁人志士。依照孔子的看法，一個人通過以求“仁”爲核心的修養功夫，由自然人轉化爲“人”，這並不是修養的結束，衹是達到作人的標準，取得了作人的資格，衹是初步的“人”化。這種過程還要繼續下去，衹有這樣纔能克服外在的種種局限，取得最大的個人價值。

人生的最高價值在於理想的實現。既然人不再僅僅是實現神意的工具，那麽，人就應該有自己的意志與想法。孔子認爲，任何人都應該立志，即所謂“匹夫不可奪志也”。孔子的志，就是要恢復西周初年的大一統局面，用他自己的話説，“天下有道，禮樂征伐自天子出……天下有道，政不在大夫；天下有道，則庶民不議”（《論語·季氏》）。這是一個牽腸挂肚的“攸攸大事”。

孔子所説的志，是指一個人終生爲之奮鬭的大目標而言。他認爲，一個人在實現志的過程中，如果遇到一些無妨大局的小事，是可以靈活處理的。《論語·雍也》記載：“子見南子，子路不説。夫子矢之曰：‘予所否者，天厭之！天厭之！’”南子是衛靈公夫人，把持國政，行爲不端。基於尊孔，或説孔子未見南子（《孔叢子·儒服》），或説孔子所見爲南蒯（宋孫奕《示兒篇》），或説孔子見南子合於禮法（朱熹《四書集注》）。其實，孔子見南子是想通過她來勸説衛靈公使行治道（見何晏《論語集解》引孔安國等語），這表現了孔子的靈活性。

但是，一個人重大的節操、既定的志願，是絲毫不能改變的。他雖然在外風塵僕僕地奔波幾十年，但爲了實現自己的志嚮，百折不回，鋭氣不減，甚至“飯蔬食飲水，曲肱而枕之”也“樂在其中矣”（《論語·述而》）。他明確地説：如果採取不義的手

段求取富貴的話，自己衹把它視爲天上的浮雲，說什麼也不去幹（《論語·述而》）。可見孔子對自己所立的志嚮信念是多麼堅定。

有了理想還不够，還要時時保持自己的節操。應該把寶貴的精力用於事業上，而不要用到生活享受方面，甚至也不要二者兼用。因此，"志於道德，而耻惡衣惡食者，未足議也"（《論語·里仁》）。

孔子把堅持節操看得極爲重要。他認爲"三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也"（《論語·子罕》）。最足以體現孔子守志精神的是《論語·子罕》中的這樣一句話："歲寒，然後知松柏之後凋也。"君子越是在艱難的條件下，越是應堅持自己的操守，決不能爲功名利禄、一時榮耀或苟且偷生而放棄自己多年的夙願。

值得注意的是，具有"知其不可而爲之"精神的孔子，對"天命"似乎有異乎尋常的重視。如：

子曰："吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十從心所欲，不逾矩。"（《論語·為政》）

子曰："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。"（《論語·季氏》）

子曰："不知命，無以為君子也。"（《論語·堯曰》）

子曰："道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。"（《論語·憲問》）

引起人們爭論的問題是，既然孔子如此强調君子的奮鬪不息，爲什麼又喋喋不休地反復說到"天命"呢？其實，孔子在這裏所說

的“天命”是指自然之數或自然之必然性。

在與“天命”的抗爭中，孔子主張盡人力而爲。而那些崇尚“隱逸”的人，對此是完全不能理解的。《論語·微子》記載：

楚狂接輿歌而過孔子曰：“鳳兮，鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而，已而！今之從政者殆而！”孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。

接輿，相傳爲楚國隱士，佯狂避世。康有爲《論語注》：“孔子下車，蓋知爲異人，欲告之以救世之義，楚狂自有旨趣，故不欲聞而避之，此亦大隱之至。特發歌以致諷，不可謂不勤拳急；趨避而不言，不可謂不淡泊。隱士之高遠奇僻，及聖人之優容接引，皆可見焉。”孔子一生四處周遊，宣揚自己的政治主張，但卻總是碰壁，到處受到奚落。《論語·微子》記載：

長沮、桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：“夫執輿者為誰？”子路曰：“為孔丘。”曰：“是魯孔丘與？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”問於桀溺。桀溺曰：“子為誰？”曰：“為仲由。”曰：“是魯孔丘之徒與？”對曰：“然。”曰：“滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而（爾）與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？”耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：“鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與！天下有道，丘不與易也。”

長沮、桀溺，都是當時的隱士。俞樾《古書疑義舉例》卷三：“夫二子者，問津且不告，豈復以姓名通於吾徒哉？特以下

文各有問答，故爲假設之名以别之。曰‘沮’曰‘溺’，惜其沈淪而不返也。桀之言‘桀然’也；長與‘桀’，指目其狀也。以爲二人之真姓名，則泥矣。”方存之《論文章本源》：“記二人傲倪孤高如畫。末記孔子一談，深情至切。……二人一譏孔子爲知津，一以天下滔滔莫非津也，語意妙極。其不告津者，正所以告之也。”

《論語·微子》還記載説：

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓧。子路問曰：“子見夫子乎?”丈人曰：“四體不勤，五穀不分，孰為夫子?”植（置）其杖而芸（耘）。子路拱而立。止子路宿，殺鷄為黍而食之，見（現）其二子焉。明日，子路行。以告。子曰：“隱者也!”使子路反見之。至，則行矣。子路曰：“不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫！君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。”

宋朱熹《四書集注》引范氏曰：“隱者爲高，故往而不反；仕者爲通，故溺而不止。不與鳥獸同群，則决性命之情以饕富貴。此二子皆惑也，是以依乎中庸者爲難。惟聖人不廢君臣之義，而必以其正，所以或出或處而終不離於道也。”由於有一種偉大的使命感，所以生命就顯得厚重起來，同時也異常的艱難，它需要一種“春蠶到死絲方盡”的精神。《荀子·大略》記載了孔子與子貢的一段對話，特别值得一讀：

子貢問於孔子曰：“賜倦於學矣，願息事君。”孔子曰：“《詩》

云：'温恭朝夕，執事有恪。'事君難，事君焉可息哉！""然則賜願息事親。"孔子曰："《詩》云：'孝子不匱，永賜爾類。'事親難，事親焉可息哉！""然則賜願息於妻子。"孔子曰："《詩》云：'刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。'妻子難，妻子焉可息哉！""然則賜願息於朋友。"孔子曰："《詩》云：'朋友攸攝，攝以威儀。'朋友難，朋友焉可息哉！" "然則賜願息耕。"孔子曰："《詩》云：'晝爾於茅，宵爾索綯。亟其乘屋，其始播百穀。'耕難，耕焉可息哉！""然則賜無息者乎？"孔子曰："望其壙，皋如也，嵮如也，鬲如也，此則知所息矣。"子貢曰："大哉！死乎！君子息焉，小人休焉。"

君子的追求，到死爲止。這既是一種重負，也是一種高尚。而當行爲的主體心中明知追求是無法企及的時候，這種重負下的跋涉就具有一種感人的悲劇意味。孔子具有一種殉道者的情懷，而一部《論語》的真正價值在於，它凸現了中國文化史上具有奠基意義的一位知識分子形象，其"知其不可而爲之"的超功利追求具有永恒的美學魅力。

《史記·孔子世家》裏記載孔子厄於陳蔡，糧食斷了，學生們也紛紛病倒了，子路在發脾氣，子貢也表示不能忍耐了，於是孔子用《詩經》"非兕非虎，率彼曠野"之句來組織討論，問道："吾道非邪？吾何爲於此？"動摇的子路灰心喪氣地説："意者吾未仁耶？人之不我信也；意者吾未知（智）耶？人之不我行也。"孔子當即反駁説："有是乎！由！譬使仁者而必信，安有伯夷叔齊？使智者而必行，安有王子比干？"子貢對老師的信仰略爲堅定一些，衹是覺得他有些太脱離實際了，於是便説："夫子之道

至大也，故天下莫能容夫子，夫子蓋少貶焉?”子貢哪裏知道，孔子的偉大之處就在於不顧現實，因而他也受到孔子的駁斥："賜，良農能稼而不能爲穡，良工能巧而不能爲順，君子能修其道，綱而紀之，統而理之而不能爲容。今爾不修爾道而求爲容。賜，而志不遠矣!"

衹有顏回能够理解孔子，他說："夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病? 不容，然後見君子。夫道之不修也，是吾醜也；夫道既已大修而不用，是有國者之醜也。不容何病? 不容，然後見君子!"這種衹管耕耘，不問收獲的精神，正是孔子的真正價值所在。所以，孔子感慨萬端地對顏回說："有是哉，顏氏之子，使爾多財，吾爲爾宰!"

這個故事是有關孔子的文獻記載中最有價值的故事，它生動地反映了孔子衹求在己、不顧現實的精神，而儒家的全部精華也在這裏。不錯，孔子也因此成爲堂·吉訶德式的人物，然而，孔子在仕途上的失敗正好成就了他在精神上的成功，他的人格也因此而千古不朽。超功利的追求，這是人生的最高目標。與此相比，尋常的目標，世俗的成功都顯得有些蒼白，甚至是微不足道的了。衹有超功利的追求，纔能使行爲主體具有一種獨特性，纔能免於"俗"。宋代詩人黃庭堅說："士百可般，唯不可俗。""俗"就是屈從於現實世界的壓力，就是沉淪。

當人們譏諷孔子因守舊而四處碰壁的時候，殊不知孔子正因爲如此而超越了芸芸衆生，進入歷史。

第三節 合理的王權

作爲小生産者出身的思想家，墨子的生活經驗成就了他，也限制了他。他努力耕耘，爲的就是要有所收獲。

墨子認爲，人生的價值並不是在虚無縹緲的世界中完成的，其實現的基礎在於生命的存在；而個體生命的存在又依賴於社會的和諧。在肯定他人生命價值的前提下，纔能肯定自己的生命價值。社會要消除戰亂，詳和安定，就必須協調好人與人之間的關係，相互尊重，相互幫助，每個人都以尊重他人生命價值的方式來實現自己的生命的價值。這樣，墨子就在社會生活、社會關係中確定了人生價值。墨子的這種思想，一方面來源於他對當時戰亂社會的深切體驗，一方面也來源於氏族社會的遺風，這是一種極其有意義的思想傳統。

不僅如此，墨子認爲人生的價值並不僅僅在於其延續，更在於其所表現出來的智慧。“生，刑（形）與知處也”（《墨子·經上》），孫詒讓注説：“言形體與知識，合併同居則生。”也就是説，墨子對生命價值的肯定並没有僅僅局限於自然意義方面，而是意識到衹有生命與知識、心靈（精神）結合起來，纔具有真正的價值。

在先秦諸子中，墨家學派最具有實踐精神。墨家學派所追求的人生最高價值，並不單純是理論上的論證，更主要的是一種實踐行爲。在《墨子》中，夏禹、商湯、文王、武王都是以親行兼愛的聖人形象出現的，而墨家學派正是以行聖人之所踐行爲己任，所以，墨家學派能够在興天下之利、除天下之害的社會活動

中“赴火蹈刃，死不還踵”（《淮南子·泰族》）。

爲了實現生命的價值，墨子主張發揮“强力而爲”的精神，努力進取，剛毅有爲，戰勝“命運”。相信“命運”的人以爲：“命富則富，命貧則貧；命衆則衆，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭，力雖强勁何益哉?”（《墨子·非命上》）而墨子則不相信冥冥之中有一種主宰人事的命運存在，把人的貧富壽夭以及社會的興衰治亂都視爲命運的决定，這實際上就是放棄自己的主觀努力，將人生的一切都交給命運去安排。

墨子以極其樸素的經驗論否定了命運的存在：

> 我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知其有與亡。有聞之，有見之，謂之有；莫之聞，莫之見，謂之亡。然胡不嘗考之百姓之情：自古及今，生民以來者，亦嘗見命之物、聞命之聲者乎？則未嘗有也。（《墨子·非命中》）

“命運”被否定了，人就得到了最充分的肯定。人的貴賤、富貧、飽飢等等，都與“命運”無關，而是在具體的歷史條件下，人們各自的作爲不同所造成的結果。人之貴賤貧富，完全取决於其道德水準。而“天”、“鬼”不過是賞善懲惡的執法者。墨子對“命運”的批判，旨在强調人通過自身的力量可以創造“命運”。是成爲聖人還是成爲凡人，都是個人選擇的結果，而墨子所推崇的理想人格，是能够實踐“兼愛”的“仁者”、“賢者”、“智者”。

所謂的“仁者”，是“天下度也”，“天下貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎衆之；衆而亂，則從事乎治之”（《墨子·節葬

下》)。所謂“賢者”,“有力者疾以助人,有財者勉以分人,有道者勸以教人。若此則饑者得食,寒者得衣,亂者得治”(《墨子·尚賢下》)。所謂“智者”,“必計國家百姓之所以治者而爲之,必計國家百姓之所以亂者而辟(避)之”(《墨子·尚同下》)。也就是說,爲了國家和百姓的利益,“仁者”、“賢者”、“智者”都必須把自己一生的智慧和才能都奉獻出來。

對社會有用,對國家和百姓有利,這就是個人的價值所在。《墨子·魯問》中有這樣的記載:

魯之南鄙人,有吴慮者。冬陶夏耕,自比於舜。子墨子聞而見之。吴慮謂子墨子:“義耳義耳,焉用言之哉?”子墨子曰:“子之所謂義者,亦有力以勞人,有財以分人乎?”吴慮曰:“有。”子墨子曰:“翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣,盛。然後當一農之耕,分諸天下,不能人得一升粟,籍而以為得一升粟,其不能飽天下之飢者,既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣,盛。然後當一婦人之織,分諸天下,不能人得尺布。籍而以為得尺布,其不能暖天下之寒者,既可睹矣。……翟以為不若誦先王之道,而求其說,通聖人之言,而察其辭,上說王公大人,次匹夫徒步之士。王公大人用吾言,國必治;匹夫徒步之士用吾言,行必修。故翟以為,雖不耕而食飢,雖不織而衣寒,功賢於耕而食之,織而衣之者也。”

顯然,墨家的理想人格理論既有最基本的內容,又有更高級的內容。不僅要求個人做到“有財以分人”、“有力以勞人”,而且還要將這種精神擴大到全社會,使人人都具有這種精神,形成人人

相愛相利的理想社會。這種理想的社會與理想的人格是一致的。

與孔子重視血緣關係不同，墨子以“尚賢”原則代替了儒家的“親親”原則，從而擴大了人學思想的範圍，把各種貧賤之人都納入墨家人學思想的範圍内，並積極發揮他們的作用。同時，以“尚賢”代替“親親”會刺激社會上的平等競爭，這不僅會使社會風氣大爲改觀，而且會使人的素質普徧提高。

問題是，“尚賢”的决定權在誰手裏呢？在王公大人手裏。

依照墨子的設想，上天會爲人們選擇一位合格的統治者：

天之欲他同天下之義也，是故選擇賢者立為天子。……天子又總天下之義，以尚同於天。(《墨子·尚同下》)

這確實是一種無奈。墨子所設計的完全平等的“兼愛”社會缺乏自身的組織功能，因而衹好將其交給了體現上天意志的王權。對此，李澤厚先生分析説：

這仍然祇能以小生産者的特徵纔能真正解釋：他們需要一種信仰力量來作為超出自己狹隘經驗範圍的精神支撑。因為從小生産勞動者的日常經驗的狹窄眼界中，歸納不出、當然更演繹推理不出一個真正有博大視野、比較科學的整體世界觀，墨子便不可能有荀子《天論》以及《易傳》那樣的思想。傳統宗教意識也許更容易存留在這些見聞有限、閉塞落後的小生産者的心理和觀念中而不被觸動，經常成為傳統習慣勢力的頑强的保存者、衛護者。從社會意識方面（小生産者的散漫狹窄的生活環境和地位）和社會意識方面（宗教傳統的殘存），小生産者都易於産生一個

擁有絕對權威的人格神來作為最高主宰的幻想。“兼相愛交相利”、“賴其力者生”等等社會原則和政治理想，必須依存於建立這樣一個絕對服從和信仰的基石、動力和標準，纔有可能得到實行[①]。

不過，墨家學派的精神還是感動人的，所以，《莊子·天下》評論說：不被後世所推重，不被萬物所拖累，不被數術、法度所蒙蔽，用規矩約束自己以備世間不時之需，這就是墨家學派所倡導的精神。他們主張兼愛，反對爭奪，提倡尚同，喜好學習，及人之所難。他們活着非常勤苦，死後則薄葬下土。他們的這種學說，對人太冷酷，使人們感到憂愁，使人們感到悲傷；他們的行爲使人難以做到，使世人不能够接受。墨子尊奉爲下民治水的大禹，讓後世信徒都要穿粗布衣服，穿木鞋、草鞋，晝夜不停地工作，把自己吃苦耐勞作爲至高無上的追求。墨子的用意是正確的，但他們的行爲是錯誤的，他們是禍亂天下的上材，治理天下的下材。“雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！”

第四節 “逍遙”之“遊”

對於理想社會的設想，在莊子的思想體系中是非常富於抒情意味的一部分內容。

繼承了老子的歷史觀，莊子對於理想中的“至德之世”作了

---

① 李澤厚《中國古代思想史論》第61頁，人民出版社1980年。

更爲具體的描述。

《莊子·馬蹄》說：至德之世，人們與鳥獸同居，和萬物並聚，何以區别君子與小人呢？大家都不用智巧，本性就不至於離失；大家都不貪婪，所以都純真質樸；而純真質樸便能保持人民的本性了。等到聖人出現，急急忙忙求“仁”，慌慌張張求“義”，天下人纔開始迷惑了。

《莊子·天地》說：至德之世，不標榜賢能，不顯示才技；君王如同高枝，人民如同野鹿。行爲端正卻不知道什麽是“義”，相親相愛卻不知道什麽是“仁”，行爲誠實卻不知道什麽是“忠”，行爲得當卻不知道什麽是“信”，自然而然地相互幫助，卻不知道什麽是“恩賜”。因此，有行爲卻没有迹象；有實績卻没有流傳。

《莊子·盜跖》說：古時禽獸多而人民少，於是人民都在樹上築巢以避禽獸，白天揀橡栗，晚上睡在樹上，所以叫做有巢氏的人民。古時候人民不知道穿衣服，夏天存積了許多木柴，冬天就燒來取暖，所以叫做知道生存的人民。神農的時代，睡卧時安然恬静，起來時寬舒自適，人民衹知道母親，不知道父親，和麋鹿生活在一起，耕田而食，織布而衣，没有相害的念頭。這就是“至德之世”啊。

在這種“至德之世”，物質生活雖然原始，但人類的精神生活卻是和諧平静的。可惜，這種“至德之世”存在於遠古，是需要長期的艱辛努力纔能歸復的“初始之完美”。

在理性污染日益嚴重的今世，這種“初始之完美”衹有在偏遠之地纔可能一息尚存，因爲那裏没有可惡的文明。《莊子·山木》曾爲我們展示了一個美妙的“建德之國”：

南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。

莊子與儒家的看法顯然有很大不同。儒家鄙視發展落後的邊陲之地，孔子說："夷狄之有君，不如諸夏之亡也。"（《論語·八佾》）孟子說："吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。"（《孟子·滕文公上》）而莊子則認爲，這是由於邊陲之地的所謂"落後"，纔可能使其得以保存遠古的純樸民風，向"文明"的人們昭示着理想的社會生活。

可惜的是，這種"建德之國"太遥遠了（我們不能僅僅從空間距離上理解"遥遠"），可望而不可及。那麼，生活在污濁現實中的人們該如何實現自己的最大人生價值呢？這是莊子要探索的問題。

基於對現存制度合理性的懷疑，莊子對人生終極價值的探索表現出另一番景象。

莊子敏鋭地注意到人類的這樣一種困境：人生在世，一方面渴求自由，另一方面又編製出種種法規條文來束縛自身，內在的種種欲望被壓抑，靈性在內心衝突中喪失殆盡；同時，儒家對人在社會關係中的定位，又使得個體的存在意義僅僅在於其外向的義務性，個體成爲各種規範的載體，唯獨不是他自身。

莊子朦朧地感覺到：人類已經到了一個偉大時代的門檻，既然"理性"是靠不住的，我們爲什麼不對與其有關的一切作出新的估價呢？解決問題的關鍵在於，人類必須奮力創造出一種不以

理性爲依托的新的人生評判系統。莊子單槍匹馬地開始了這種偉大的工作。爲了重新確定人生的終極價值，莊子利用一連串令人驚奇的寓言故事，巧妙地提出了自己的價值坐標系統。而這一全新的價值坐標系統，在《莊子》的第一篇《逍遥遊》中就得到了最充分的展示。

《逍遥遊》向我們表達了一種獨特的人生態度，在世人面前樹立了一種全新的價值標準。而其與儒家最大的區别在於，既然現實世界本身是不合理的，是荒誕的，那麽，人類的終極價值就不可能建立在現實的層面上，而祇能建立在精神空間裏。這種精神空間，在莊子的筆下，是一種透脱的心境，一種悠悠自在、倘佯自適的心境，摒棄了世俗的功名利禄，人類的心境就無索羈絆了，就可以自由飛翔了。莊子堅信：清除掉理性文明（實際上是“功利”文明）的污染之後，生命個體完全可以在現實存在之上，爲自己開拓出一個遼闊無比的精神空間。在這一精神空間，開放的心靈既可以打通内在的種種隔閡，又可以擺脱現實的種種限制，從而獲得真正意義上的自由與解放。祇有如此，人類纔能從現實的束縛中掙脱出來，在宇宙的大背景下展示人生的意義，從而獲得對自身終極價值的把握。

《莊子·逍遥遊》中有一段十分重要的文字：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎内外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎

行，猶有所待者也。

在這裏，莊子運用對比手法，分析了幾種類型人物。

第一種人，是沾沾自喜的自得之徒。他們的智慧或許可以勝任一官半職，其行爲或許可以作全鄉的表率，他們的德行受到國君的認可，其能力也爲國人所欽佩；雖然在儒家心目中，這是一種較爲理想的人格，而在莊子看來，這是最可悲的一種人。他們心靈呆滯，見識不出世俗常識的層面，他們對於禮教世界的滿足和贊美，猶如麻雀自得於一方。這是一種在“自得”中的“自失”，其最可怕之處在於其惑於“得”而不知“失”。

第二種人，是以宋榮子爲代表的清高之士。他們“舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境”；這種人雖然有其主體性，有超越世俗的評判標準，但是沒有消除“內”與“外”的對立，沒有消除“榮”與“辱”的對立，他們超越於人而沒有超越於己，其“笑”人的同時也就使自己顯得可笑了。

第三種人，是以列子爲代表的超然之士。他們“御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也”。這種人揚起於現實，忘禍福，不汲汲於世上的功利，但仍沒有達到最高的境界，用莊子的話說，就是“此雖免乎行，猶有所待者也”。因爲他們有待於“風”，所以最終仍不免於“反”。

莊子心目中的理想境界是什麼樣子呢？莊子說：

夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

“天地之正”就是天地間的正道，也就是天地間的法則；六氣之辯（變）就是萬物之性，是自然間的規律。所謂“夫乘天地之正，而御六氣之辯”，就是“與天地精神往來”（《莊子·天下》）。在人之精神與宇宙一體化的狀態中，自我無窮地開放，“內”與“外”的對立消除了，“榮”與“辱”的對立化解了，他們不僅超越於人，而且還超越於己。由徹底的超脫，達到徹底的解放，從而進入徹底的“無待”。

在這裏，莊子提出了一種神奇的“三無”解決方案：至人無己，神人無功，聖人無名。在實踐的層次上，莊子的方案是似是而非的；但在理論的層次上，莊子的方案是似非而是的。

“至人無己”，並不是至人沒有自我，而是至人超越了偏執的自我，這裏的“己”，乃是被功名利祿所窒息的“己”，而“無己”的過程就是通向真實之“我”的過程；“神人無功”，並不是神人在客觀上無所作爲，而是神人並不刻意追求功業，它意味着對世俗價值的摒棄；“聖人無名”，並不是聖人無法稱謂，而是聖人不刻意求名，因爲他無需在世俗的評價中確定自己。

在“三無”中，“無己”最爲重要。莊子主張“無己”而不是“克己”，這正是儒、道兩家精神的不同之處。

孔子强調“克己”，給人以粘縛之感，是從克欲處下功夫，其結果是長期在欲念的糾纏中打轉轉，常常使人焦頭爛額，並導致人生之蔽塞。在孔子那裏，感性之人幾乎被理性之人窒息了。而實際上，理性之人也是一位狡猾的兩面派，它一方面壓制心靈內部的情感與衝動，一方面反抗外部的環境與異己者，但卻表現出一副和藹可親的面孔。在消除了極端傾向之後，理性表現出

“中庸”之態，人們在稱贊其高尚的同時，忘記了其背後潛藏着的功利目的。而莊子的“無己”則灑脱之至，他使人從智巧欲念中提昇出來而精神上達，使之逐步向“太上忘情”的境界靠攏，並形成開放的心態。在這裏，情感與理性是統一的，人們無需對自己的行爲作出合理的解釋，無需對自己的動機作出正義的説明。

正是這種“無己”、“無功”、“無名”的徹底遺棄，個體反倒把握住了自身的終極價值並進而超凡入聖。孜孜以求者失之，木然不求者得之，這不是荒唐之至嗎？其實，在莊子的玄言背後，隱藏着一種深刻的思想：既然終極價值不是個別具體價值之和，既然積善不足以成德，那麼，惟一的選擇就衹能是直奔主題了。

在莊子筆下，這種對終極價值的追求過程是一種“逍遥”之“遊”，其實質則是對“道”的體認過程。“體道”是一種個人精神的擴張過程，它開始於個體對自我之外的宇宙之無限、天地之廣袤、萬物之奥妙的冥思與體味。莊子描述説：

> 聖人者，原天地之美而達萬物之理……觀於天地之謂也。(《莊子·知北遊》)
>
> 彼至人者，歸精神乎無始而甘冥乎無何有之鄉，水流乎無形，發泄乎太清。(《莊子·列御寇》)

通過這種冥思與體味，個體渺小的生命之軀，就意念化爲一種無比廣大的精神之體，一種曠遠高渺之情油然而生，就是在這一霎那，你已經窺視到人生終極價值之光芒。對此，莊子寫道：

天地與我並生，而萬物與我為一。(《莊子·齊物論》)

與造物者為人，而遊乎天地之一氣。(《莊子·大宗師》)

值得注意的是，在這一過程中，個人的意念被否定了。雖然，人的本質是感性的，不是虛幻的精神，但莊子恰恰是要人的精神從人的具體存在中擺脱出來，净化爲一種純精神的存在。在莊子的描述中，我們領略到了一種與神同在的醉意，領略到了一種驚心動魄的批判性的思想閃電，但也深深體味到了一種失望的苦澀。在這種力不從心的追求中，我們感受到的是人類的一種永恒的困惑：我們能不能獲得最大程度的自由？

對於莊子的這種人生設計，他的好朋友惠子也頗不以爲然。《莊子·逍遥遊》中記載了兩人的一番對話：

惠子謂莊子曰："吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也。"莊子曰："子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖（遨）者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲；此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遥乎寢卧其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！"

莊子的回答依然是一種形象的描述，人們衹能去體會，而無法進入具體的操作。顯然，這是一個人類永遠試圖解決但永遠也解決

不了的問題。由於歷史並没有提供一種有利的現實條件，莊子衹能過多地藉助於想象。但是，如果我們承認人類歷史是一個永無止境的過程，我們同時也就承認了這樣一個可悲的事實：現實永遠不會爲思想家們提供解决這一問題的全部條件。莊子衹是在當時的條件下爲我們提供了一種選擇。

人的主體性被確定之後，對於終極價值的關注就勢必成爲熱門話題。莊子爲我們提供的選擇是一種美學意義上的生活態度。他滿心痛苦，但卻瞻望着一種完滿的生命，一種與自然融爲一體的極樂。他是一位名副其實的哲學家，但同時又是一位真正的浪漫主義詩人。

第五節　九死不悔的求索

同爲南方文化的英傑，當莊子正在物我兩忘的夢境中徘徊之時，屈原卻在現實的泥潭裏掙扎。爲了“脩名”，爲了“皇輿”，屈原苦苦地求索着，最終成爲理想與母體文化（楚文化）的殉道者。他不是以理論的方式，而是以文學的方式和生命實踐展示了一種超凡入聖的境界。

荆楚的歷史極爲悠久，至戰國時期，它已經從一個古老的氏族逐漸發展成爲一個强盛的封建王國。由於特殊的地理位置、歷史發展和社會狀况，楚文化具有與中原文化相區别的一些顯著特點。對此，梁啓超先生在《論中國學術思想變遷之大勢》中分析説：

欲知先秦學派之真相，則南、北兩分潮，最當注意者也。凡

人群第一期之進化，必依河流而起，此萬國之所同也。我中國有黃河、揚子江兩大流，其位置、性質各殊，故各自有其本來之文明，為獨立發達之觀。雖屢調和混合，而其差別自有不可掩者。凡百皆然，而學術思想其一端也。北地苦寒磽瘠，謀生不易，其民族消磨精神，日力以奔走衣食、維持社會，猶恐不給，無餘裕以馳騖於玄妙之哲理，故其學術思想，常務實際，切人事，貴力行，重經驗，而修身齊家治國利群之道術，最為發達。惟然，故重家族，以族長制度為政治之本，敬老年，尊祖先，隨而崇古之念重，保守之情深，排外之力強。則古昔，稱先王；內其國，外夷狄；重禮文，繁親愛；守法律，畏天命：此北學之精神也。南地則反是。其氣候和，其土地饒，其謀生易，其民族不必惟一身一家之飽暖是憂，故常達觀於世界以外。初而輕世，既而厭世。不屑屑於實際，故不重禮法；不拘拘於經驗，故不崇先王。又其發達較遲，中原之人，常鄙夷之，謂為蠻野，故其對於北方學派，有吐棄之意，有破壞之心。探玄理，出世界；齊物我，平階級；輕私愛，厭繁文；明自然，順本性：此南學之精神也①。

而劉師培先生在《南北學派不同論·南北文學不同論》中說得更爲簡明：

大抵北方之地土厚水深，民生其間，多尚實際。南方之地水勢浩洋，民生其際，多尚虛無。民崇實際，故所著之文，不外記

---

① 劉夢溪主編《中國現代學術經典·梁啓超卷》第21－22頁，河北教育出版社1996年。

事、析理而端。民尚虛無，故所作之文，或為言志、抒情之體[1]。

楚地較多地保存了原始的宗教與藝術，巫風盛行，並由此派生出大量的巫舞與原始宗教詩歌；楚地没有中原地區那樣嚴格的禮法束縛，楚人熱烈、奔放，富於浪漫主義激情。這一切，在屈原身上留下了鮮明的烙印。

屈原（約前340—約前278），名平，字原，又自云名正則，字靈均。出身楚國貴族，博聞强識。初輔佐懷王，做過左徒、三閭大夫。主張彰明法度，舉賢授能，東聯齊國，西抗强秦，因遇貴族子蘭（楚懷王幼弟）、鄭袖（楚懷王寵姬）讒害去職，流放漢北。頃襄王時被放逐於江南。後因楚國的政治腐敗，國都郢爲秦兵攻破，遂投汨羅江而死。

作爲一位曾一度從政的楚國貴族，屈原並不是一般意義上的詩人。在政治上連續遭受失敗之後，他衹能在詩歌中抒寫内心的苦悶。《離騷》是屈原最重要的作品。這是古代最長的一首抒情詩，370多句。作者首先回憶往事，反復傾訴對楚國命運的關懷以及决不同惡勢力同流合污的精神；然後開始了上天叩閽、下求佚女的一系列求索，表現了對理想的執著和熱愛楚國的强烈精神。作者運用一系列比興手法，充分利用神話題材，通過豐富的想象，形成了絢爛的文采和宏偉的結構，表現出積極浪漫主義精神，對後世文學產生了深遠的影響。

---

① 劉夢溪主編《中國現代學術經典·黄侃、劉師培卷》第757頁，河北教育出版社1996年。

屈原的出現，標誌着詩歌由集體歌唱轉變到個人單獨歌唱的新時代。作爲一位偉大的詩人，屈原所達到的成就是空前的。他的追求，在本質上是戰國時期文化精神的象徵；而其最可貴之處，在於對理想的痴迷。

雖然同爲南方文化的代表，屈原卻與莊子有明顯的不同，他認爲生命的偉大不在於同化於自然之中，而在於它具有一種天賦的崇高，這在下面所引《離騷》的一節詩文中有集中的表現：

帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。
攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。
皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名：
名余曰正則兮，字余曰靈均。

屈原認爲自己的德性既來自祖先的遺傳，也來自上天的賜予，這種與生俱來的“高貴性”激勵着他去實現人類的偉大理想。

從政治角度來講，屈原的理想包括以民爲本、舉賢授能、修明法度三個基本內容，這在《離騷》中也有形象的表現：

湯禹儼而祗敬兮，周論道而莫差。
舉賢而授能兮，循繩墨而不頗。
皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。
夫唯聖哲以茂行兮，苟得用此下土。

爲了實現自己的這一偉大理想，屈原十分重視個人的道德修養。人雖然具有與生俱來的“高貴性”，仍然要不斷地效法天地之德，

他在《離騷》中反復用鮮花芳草來象徵這一點:

紛吾既有此内美兮,又重之以修能。
扈江離與辟芷兮,紉秋蘭以為佩。
汩余若將不及兮,恐年歲之不吾與。
朝搴阰之木蘭兮,夕攬洲之宿莽。
日月忽其不淹兮,春與秋其代序。
惟草木之零落兮,恐美人之遲暮。

這種修養理論,顯然與儒家思想有某種聯繫,但屈原仍然具有自己的特點,這正如錢志熙先生所分析的那樣:"從詩人的體驗出發,他將道德境界與審美境界打通。在他這裏,善與美是合一的,所以他用最美的自然形象形容修養之事。"①

然而,由於不可抗拒的社會原因,屈原在政治上還是失敗了②。這樣,《離騷》就孕育出一種激動人心的悲劇之美。從作品開篇那充滿自豪感的自我介紹以及對險惡社會形勢的描述,主人公不可避免的悲劇命運就被暗示出來了;接下去的上下求索活動,實際上是在更廣闊的背景下展開悲劇性衝突,而"求女"的失敗正是現實中詩人理想破滅的寫照。隨着詩人請巫咸決疑,我們又一次走進神奇的天地,而當詩人遠行前情不自禁地回眸故鄉時,我們忽然意識到悲劇性結局的不可避免。在詩人如泣如訴的心靈律動中,悲劇結局的必然性向我們快步走來:

---

① 錢志熙《唐前生命觀和文學生命主題》第78頁,東方出版社1997年。

② 關於屈原政治失敗之必然性,楊公驥先生的論文《楚的神話、歷史、社會性質和屈原生平》至今仍具有較高的學術價值,見《吉林大學學報》1959年4期。

已矣哉！國無人莫我知兮，又何懷乎故都？
既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居！

李澤厚先生評價得好，屈原詩歌“把最爲生動鮮艷，衹有在原始神話中纔能表現出來的那種無羈而多義的浪漫想象，與最爲熾熱深沉，衹有在理想覺醒時纔能有的個體人格和情操，最完滿地溶化成了有機整體”①。

無比的痛苦使他對既往的觀念產生巨大的疑問，其驚世之作《天問》便由此產生了。王逸《楚辭章句·天問》：“《天問》者，屈原之所作也。何不言問天？天尊不可問，故曰天問也。屈原放逐，憂心愁悴。彷徨山澤，經歷陵陸。嗟號昊旻，仰天嘆息。見楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋譎詭，及古賢聖怪物行事。周流罷倦，休息其下，仰見圖畫，因書其壁，呵而問之，以渫憤懣，舒瀉愁思。”

屈原在《天問》中，一口氣提出了 172 個問題：

曰：遂古之初，誰傳道之？
上下未形，何由考之？
……
八柱何當？東南何虧？
九天之際，安放安屬？
隈隈多有，誰知其數？

---

① 李澤厚《美的歷程》第 84 頁，中國社會科學出版社 1984 年。

天何所沓？十二焉分？
日月安屬？列星安陳？

從文化源流上看，《天問》顯然源於古老的宗教巫歌。試比較《逸周書·周祝篇》（從“祝”字就可以看出，這應該是一篇巫史文獻）中的一段文字：

故惡姑幽，惡姑明？惡姑陰陽，惡姑短長？惡姑剛柔？故海之大也魚何為可得？山之深也虎豹貔貅何為可服？人智之邃也奚為可測？跂動噦息而奚為可牧？玉石之堅也奚可刻？陰陽之號也孰使之？牝牡之合也孰交之？

我們再將《天問》與印度的古老宗教文獻《五十奧義書》比較一番：

由誰所馳遣，心思赴如射？
由誰所羈勒，生氣初前適？
由誰所策動，人作此言語？
由誰神所驅，眼耳從所役？[①]

這種問句的形式，正是巫史文獻的特徵[②]。

不過，屈原畢竟不是巫師，他巧妙地利用了古老的巫歌形

① 《五十奧義書》中譯本第155頁，中國社會科學出版社1984年。
② 參閱過常寶《楚辭與原始宗教》第31～35頁，東方出版社1997年。

式，表達了自己對天意的懷疑和對楚國現實的批判。《天問》所涉及的內容，包括宇宙、神靈、萬物、歷史、政治、人生等等，作者巧妙地將自己的遭遇與情感融入一連串的問題之中，站在新的歷史高度，運用新的價值觀念，重新審視前人的文化遺產，苦苦思索宇宙、自然與人生之謎，試圖解決人在宇宙、自然、歷史以及現實中如何安身立命的問題。在中國文化史上，屈原第一次僅僅憑藉個人的智慧，洞穿了這三個相互關聯的領域。先秦的理性精神在《天問》中得到了最爲激動人心的表現，北方儒家將人定位於宇宙之中的理論，在南方詩人的作品中得到了最爲生動的呼應。

追求，這是戰國時代的主題；追求人的終極價值，這是戰國時期人學的核心問題之一。令我們流連忘返的是，屈原在自己作品中表現出來的是一種迷惘而傷感的追求，它的魅力在於用神話的方式表現了永遠困擾人類心靈的一種困惑：理想是可望而不可及的。這在《山鬼》中表現得最爲充分。

《山鬼》爲《九歌》中的一首。王逸《楚辭章句·九歌》："《九歌》者，屈原之所作也。昔楚國南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠。其祠，必作歌樂鼓舞以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱。出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋。因爲作《九歌》之曲，上陳事神之敬，下見己之冤結，託之以風諫。"

山鬼，即山神。可能因其不是正神，故稱爲鬼。郭沫若《屈原賦今譯》認爲詩中的"於山"即巫山，此山鬼即巫山神女。詩云：

若有人兮山之阿，被薜荔兮帶女羅。
既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。
乘赤豹兮從文狸，辛夷車兮結桂旗。
被石蘭兮帶杜衡，折芳馨兮遺所思。
余處幽篁兮終不見天，路險難兮獨後來。
表獨立兮山之上，雲容容兮而在下。
杳冥冥兮羌晝晦，東風飄兮神靈雨。
留靈修兮憺忘歸，歲既晏兮孰華予！
採三秀兮於山間，石磊磊兮葛蔓蔓。
怨公子兮悵忘歸，君思我兮不得閑。
山中人兮芳杜若，飲石泉兮蔭松柏，
君思我兮然疑作。
雷填填兮雨冥冥，猨啾啾兮又夜鳴。
風颯颯兮木蕭蕭，思公子兮徒離憂。

這真是一首令人肝腸寸斷的愛情悲歌。山鬼——那位含睇宜笑、温柔多情的女神，爲赴幽會而採集了鮮花芳草，但戀人卻久久不至，在風雨凄凄的山間，她雖産生了“歲既晏兮孰華予”的悵恨，但她等待的是永遠不會到來的情人。我們的心不禁爲之一沉：我們何嘗不是如此？人類何嘗不是如此？這既是人生的荒謬，又是人生的執著。無怪乎，唐人沈亞之《屈原外傳》稱屈原作《九歌》至《山鬼》篇成，“四山忽啾啾若啼嘯，聲聞十里外，草木莫不萎死。”

屈原的《山鬼》使我們很難不想起“秋水伊人”（《詩經·秦風·蒹葭》）之千古絶唱。依據《毛序》的說法：“《蒹葭》，刺襄

公也。未能用周禮，將無以固其國焉。”此外，舊有秦穆公訪賢、思慕隱居賢人諸說。今人多以爲是情歌。還是清人陳繼揆《讀詩臆補》説得好：“意境空曠，寄託玄遠。秦川咫尺，宛然有三山雲氣，竹影仙風。故此詩在《國風》爲第一篇縹緲文字，宜以恍惚迷離讀之。”其實，《蒹葭》所表現的，與《山鬼》有同工異曲之妙。

屈原在本質上是一位詩人，但他的出現意義已經遠遠地超出了詩歌的範疇，他是先秦人學的精靈，他以藝術的方式對先秦哲學家們對人生終極價值的積極追求作出了説明。人類在追求與幻滅的循環中堅韌不拔地前進，那可望而不可及的痛苦煎熬着一代又一代人的心靈，這是一個無比悲壯的歷程。在描述人類精神生活的這一悲壯歷程中，屈原突出地表現了人類的一種巨大的精神力量，體現了生命的崇高價值，體現了人類追求真、善、美的巨大熱情和堅定性，這正是人類意志力量的一種表現，這正是人類高貴性的一種表現。因此，人們不僅没有被悲劇所壓倒，反倒受到了倫理上的震動和審美上的感染。

第六節　大同之世與內聖外王

我們前面説過，春秋戰國時期的思想家們總是傾向於在歷史中尋找理想社會的藍圖。衹是道家表現得最爲强烈罷了。

孔子追念的是周公盛世，而孟子則將其具體化了，他憧憬着西周的井田制。所謂井田制是西周時期的一種土地制度。即所謂“方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。”（《孟子·滕文公上》）井田制是由原始社會末期的村社制度

演變而成的。原始社會末期，隨着私有制的出現，產生了以個體家庭爲生產單位的村社組織。在村社中，土地分爲兩部分，一部分爲“公田”，由村社成員集體耕種；一部分爲“私田”，由各家自己耕作。殷商時期，原始的井田制發生了變化，“公田”爲貴族佔有，而“私田”的所有權也不在耕種者手中。西周後期，井田制逐步瓦解，“公田”上的生產逐漸沒落，而在井田以外開墾的私田不斷增多。最後，井田制被封建土地所有制所取代了。

儘管如此，孟子還是對恢復井田制抱有極大的熱情，不過，他心目中的井田制已經具有了濃鬱的理想色彩：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。(《孟子·梁惠王上》)

有趣的是，社會越是向前發展，人類的理想就越是“後移”。最後，儒家的理想社會竟然成了遠古的“大同世界”。這樣，就與道家殊途同歸了。關於“大同世界”，《禮記·禮運》中藉孔子之口有比較清楚的描述：

昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。言偃在側，曰：“君子何嘆?”孔子曰：“大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。”

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親

其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外户而不閉，是謂大同。

今大道既隱，天下為家。各親其親，各子其子，貨力為己；大人世及以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在埶者去，衆以為殃，是謂小康。

文章描繪了一幅大同世界的理想藍圖，充滿向往之情。作者筆下的大同世界雖然是理想化的原始社會的生活情景，但反映了先民的一種美好願望，體現了對於人生的終極關懷，其影響十分深遠。千百年來，它對中國人具有永恒的魅力。這種天下爲公的大同思想，與傳統的儒家思想頗爲不同，當是儒家後學吸收了《老子》等其他學派的某些觀念。

“大同”與“小康”的區別是十分明顯的：“大同”是天下爲公，“小康”是“天下爲家”。值得注意的是，似乎連孔子都認爲回歸“大同之世”是没有指望的事情了，所以，儒家的歷史使命就是回歸“小康之世”，這是不得已而求其次的一種選擇，它表現了儒家思想中“憲章文武”的方面，而不是“祖述堯舜”的方面。這實際上反映了現實社會對儒家理想所形成的巨大壓力。由此我們就不難理解下面的一種奇怪現象：在兩千多年的封建社會

中，闡述“大同”的著作寥寥無幾，而闡述“小康”的著作卻汗牛充棟。

回歸“小康之世”，對於知識分子的要求是“內聖外王”。

作爲一個特定的概念，“內聖外王”一詞首見於《莊子·天下》。莊子在評述諸子百家時説：

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、縉紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

十分明顯，所謂“內聖外王”，即內存之本身，則爲聖人；外發之事業，則爲帝王。可以説：“內聖外王”一語，包舉中國傳統學術之全部，其旨歸在於內足以資修養而外足以經世。這是中國傳統士人的標準人生設計。

在先秦諸子中，最早涉及這一問題的，是老子。他說：

> 修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。(《老子·五十四章》)

老子的這種思想對儒家啓發很大，並在《禮記·大學》中得到了發展。"大學"相對於教授禮、樂、射、御、書、數之類生活技能的"小學"而言，講的是成爲完人的道理。

在老子思想的基礎上，《大學》對儒家人學的發展主要在於，它提出了道德進取的三個基本方面和由內聖而外王的八個依次而行的步驟。《大學》開篇就說：

> 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

引文中的"在明明德，在親民，在止於至善"便是"大學"道德進取的三個基本方面，朱熹稱之爲"大學之綱領"(《四書集注·大學章句》)，它們分別指道德意識、道德教化和道德實踐。所謂"明明德"，就是展示光明的美德；所謂"親民"，就是"新民"，指不斷更新、提高人的道德品質；所謂"止於至善"，就是要堅持道德實踐的行爲準則，實現人生的最高追求目標。

除了展示光明的美德之外，"明明德"的另一層意思則是將

這種道德意識轉化爲政治原則，推行於天下。這是爲“親民”指出方向，也是一種偉大的政治理想。而實現這種理想，又必須從個人的道德修養入手，即道德的自我完善是施展政治抱負的前提。爲此，《大學》提出了依次而行的八個步驟，我們可以將這八個步驟理解爲終級目標的分階段實施方案：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國，先齊其家；欲先齊其家者，先修其身；欲先修其身者，先正其心；欲先正其心者，先誠其意；欲先誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末至者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

“誠其意”就是保持誠實的心態，不要自欺欺人。對自己而言，應當不自欺，即使是在獨處時也要堅持操守，不可妄爲，這就是“慎獨”的精神；對他人而言，就是不要用僞善的方式掩飾自己“不善”的品質，不要欺騙他人以博得好名聲。作者對此闡述說：“毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閑居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子必慎其獨也。曾子曰：‘十目所視，十手所指，其嚴乎！’富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。”

“格物”就是通過與事物的接觸而考察研究事理，“致知”則

是形成關於事理的知識。由於《大學》强調樹立道德意識爲首要之事，因此，“致知在格物”一句是指通過道德實踐而形成道德意識，而不能等有了道德意識再去進行道德實踐，這就好比“未有學養子而後嫁者也”（《大學》)。這裏已經隱約有“行先知後”的意思。

“心正”是指排除各種心理情緒的干擾，静心專注於道德修養；“修身”則指處理人倫關係時力求公允、客觀的道德態度，實現個體道德的自我完善。作者闡述説：“身有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。”

所謂“齊家”，是指教化家族成員，使他們具有仁、慈、孝、悌、禮讓等道德品性。作者闡釋説：“人之其所親愛而辟焉，之其所敬畏而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。故諺有之曰：‘人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。’此謂身不修，不可以齊其家。”

什麽是“家齊而後國治”呢？作者闡釋説：“其家不可教，而能教人者無之。故君子不出家而成教於國。孝者，所以事君也；弟（悌）者，所以事長也；慈者，所以使衆也。……心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而後嫁者也。一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其幾如此。此謂一言僨事，一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂率天下以暴，而民從之；其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家……宜其家人，而後可以教

國人……其爲父子兄弟足法，而後民法之也。此謂治國在齊其家。”

什麼是“平天下在治其國”呢？作者闡釋説：“上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有規矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。此之謂規矩之道……民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。”

《大學》所表達的這種思想，可以概括爲：以建立道德意識爲開始，以道德的自我完善爲基礎，以實現道德社會爲歸宿，這樣便由“内聖”而達到“外王”（也可以説儒學由“爲人”之學轉化爲“治人”之學）。這是最高的人生理想，對宋明理學影響極其重大。

在“内聖外王”的問題上，莊子及其後學提出了另外一套理論。

莊子的“内聖”之道，主要在“心”上下功夫。

莊子認爲，世上最難認識的事物，就是“心”。《莊子·列御寇》篇藉孔子之口説：“凡人心險於山川，難於知天，天猶有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。”同時，這種難測之心有時因爲狹隘而更加難以理解了。不過，這種情況是可以改變的。莊子在《在宥》篇中指出，人心這東西，壓抑它就消沉，推進它就興奮，關鍵在於要使心靈處於自由開放的狀態。

《莊子·秋水》講述了一個寓言故事：

秋水時至，百川灌河。涇流之大，兩涘渚崖之間，不辨牛

焉。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端。於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而嘆曰："野語有之曰：'聞道百以為莫己若者'，我之謂也。且夫我嘗聞少仲尼之聞而輕伯夷之義者，始吾弗信。今我睹子之難窮也，吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家。"北海若曰："井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。天下之水，莫大於海：萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可為量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣！伯夷辭之以為名，仲尼語之以為博。此其自多也，不似爾向之自多於水乎？"

海神若表現的正是一種心靈開放的狀態，由於有了這樣一種狀態，它纔能避免自囿、自我中心、武斷以及排它，而達到這種狀態的關鍵是徹底拋棄世俗的價值觀念，實現"獨與天地精神往來"。顯然，莊子的"內聖"之學帶有一種濃厚的藝術心情，是一種藝術化的人生態度。

由於這樣一種"內聖"，莊子所說的"外王"實際上就是一

種不王之“王”，這正如《莊子·在宥》篇所說：“不得已臨莅天下，莫若無爲。”《莊子·應帝王》中有這樣一個寓言故事：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰："人皆有七竅以視聽息食，此獨無有，嘗試鑿之。”日鑿一竅，七日而渾沌死。

在這個寓言故事裏，渾沌比喻純樸心善的人民，南海之神與北海之神比喻一心要有所作爲的帝王，帝王自以爲善的舉動恰恰置民於死地。因此，最好的政治是一種無爲的政治，是“不治”之“治”。

儒道兩家的“内聖外王”，其思路雖然大不相同，但卻有互補之妙。如果行爲的主體認爲時機適當，他便可以選擇儒家的“内聖外王”之法以大濟蒼生。反之，便選擇道家的“内聖外王”之法以獨善其身。無論哪一種方法，都是一種自我超越。

第七章　跨越死亡

春秋戰國時期的人學具有濃郁的“重生”性質，重視人們現世的社會生活和道德履踐，即使是對現實生活極其厭棄的莊子，也在“順乎自然”的基礎上反對“故意”去死。同時，春秋戰國時期的思想家們對於死亡亦有異常深刻的認識，並從哲學的高度探討了死亡的本質以及對於死亡的超越。這種討論，是理性成熟的一種表現，它正好從另一方面表現出對生命的熱愛。在這個意義上，我們或許可以理解古希臘哲學家柏拉圖在《腓多篇》中的那句名言：“哲學是死亡的練習。”①

第一節　“死亡”的發現

遠古之人，生活在自然之中，雖然他們爲了自身的生存而不得不頑强地與自然拼搏，但他們在自覺地認識到自己是一個獨立的存在以前，或許並沒有認真地想一想死亡是怎麼一回事。但是，隨着人類社會的不斷發展，隨着人類自我意識的不斷萌發，人類終於開始涉及這一問題了。

人類學的研究表明，在原始社會時期，“横死”（死於非命）與自然死亡被認爲具有根本不同的性質。“横死”是受到神的懲罰，或是受制於仇敵的“黑巫術”（惡意的巫術），而自然死亡則

① 參閱段德智《死亡哲學》第 71－73 頁，湖北人民出版社 1991 年。

根本就不算是死。

通過對當代許多原始民族的實地調查，一些人類學家指出：在原始宗教中，個人的自然死亡並不是多麼了不起的事情，甚至可以説是一件微不足道的事。這正如法國人類學家列維－佈留爾所指出的那樣，原始人普徧認爲，人儘管死了，但也以某種方式活着，而且"生"與"死"是可以轉換的，死人可以再次投胎，重新降生於人世，因此，死亡並不是特别悲哀的事，因爲"死"或許正是新生命的開始，而不是生命的結束①。

從我們現在的觀點來看，原始人的這種漫不經心，其實正是對死亡的反抗與否定。原始的死亡觀念是與原始神話糾纏在一起的，而原始神話的特徵之一，就是拒絶承認死亡。對此，德國哲學家卡西爾分析説，宗教神話關心的，與其説是死亡，毋寧説是不死，那種認爲人就其本性和本質而言終有一死的觀念，是與神話思維及原始宗教思想格格不入的。卡西爾指出：

對生命的不可毀滅的統一性的感情是如此强烈，如此不可動摇，以致到了否定和蔑視死亡這個事實的地步。在原始思維中，死亡絶對没有被看成是服從一般法則的一種自然現象。它的發生並不是必然的而是偶然的，是取決於個别的和偶然的原因，是巫術、魔法或他人的不利影響所導致的。……如果我們讀一下柏拉圖的《腓多篇》，我們就會感到，哲學思想的全部努力都是要對人的靈魂的不朽性作出清晰而不可辯駁的證明。在神話思想中情

① 參閲列維－佈留爾《原始思維》中譯本第 293－345 頁，商務印書館 1985 年。

況是完全不同的……在某種意義上，整個神話可以被解釋為就是對死亡現象的堅定而頑强的否定[1]。

許多人類學家的調查證明，原始人並不認爲死亡是人的必然屬性。年老體衰與死亡有什麼關係呢？許多老年人不還是健在嗎？疾病與死亡有什麼關係呢？在巫術的力量下，有些人不是“痊愈”了嗎？没有“痊愈”怎麼不好解釋呢？那不是因爲仇敵的“黑巫術”力量太大了嗎？精神分析學家弗洛伊德曾説：“‘自然死亡’對於原始人是一個極其陌生的觀念，他們認爲他們當中發生的每一次死亡都是由於某個敵人或某種魔鬼的影響。”[2] 對於這樣的“對話者”，當代人怎麼與他們共同討論問題呢？

不過，我們仍然應該注意到，這種拒絶承認死亡並不意味着原始人對死亡視而不見，相反，原始人在觀察到大量的死亡現象之後，積累了大量的關於死亡的常識；不過，出於强烈的求生本能，他們始終不願意承認死亡的必然性，而是採用文化的手段去消解它。

關於這一點，一些古老的傳説裏有最爲生動的體現。

我們先以《聖經》爲例。

據《聖經·創世紀》，亞當和夏娃因聽信了蛇的話而吃了伊甸園中智慧樹之果，從而遭到神的懲罰。細心的英國人類學家弗雷澤對這個故事提出了一些疑問：首先，伊甸園中還有一顆生命樹，它就長在智慧樹旁邊，其果唾手可得，食之便可以長生不

---

① 恩斯特·卡西爾《人論》中譯本第 107 頁，上海譯文出版社 1985 年。

② 《弗洛伊德後期著作選》第 48 頁，上海譯文出版社 1986 年。

死，但是人們爲什麼視而不見呢？爲什麼故事結束了時，憂心忡忡的上帝派天兵將其把守住了呢？其次，蛇爲什麼要欺騙人類呢？在這場騙局中，蛇不僅没有得到任何好處，反而損失不小（上帝懲罰它靠肚皮匍匐爬行），難道這就是蛇的“聰明”之處嗎？

弗雷澤認爲，這個故事實際上是人類在回答自己爲什麼要“死”的問題，其原型應該是這樣的：上帝派蛇向人類傳達口信，要人類吃生命樹之果以便長生，可是自私的蛇爲了自己的長生，故意傳達了錯誤的口信，這樣，人類誤吃了智慧樹之果而喪失了長生的機會，蛇雖然吞吃了生命樹之果而獲得了長生，但卻惹惱了上帝而遭到了懲罰。古人製作出這個古怪的故事，是爲了説明：人類衹是因爲偶然的失誤，纔喪失了“不死”的福氣。

這種分析是非常富於想象力的。不過，經過大量的調查考察研究，弗雷澤從許多原始民族關於死亡起源的神話中，發現了許多共同的或類似的情節，從而成功地證實了自己的猜測。這樣，弗雷澤就寫出了轟動學術界的著作：《舊約中的民間傳説》[①]。

其實，類似的故事在中國南方少數民族中也是極爲多見的，漢族中也時有所見。限於本書的篇幅，我們就不一一舉證了。在此，我們僅以人所共知的“嫦娥”爲例：

羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。（《淮南子·覽冥》）

① 參閲闞步克《人的原罪——弗雷澤的死亡起源神話研究》，《民間文學論壇》1987年4期。

羿請不死之藥於西王母，羿妻姮娥竊之奔月，託身於月，是為蟾蜍，而為月精。(《初學記》卷一引《淮南子》)

羿請無死之藥於西王母，嫦娥竊之以奔月。將往，枚筮之於有黃。有黃占之曰："吉。翩翩歸妹，獨將南行。逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌。"嫦娥遂託身於月，是為蟾蜍。(《搜神記》卷十四)

綜合以上的文獻記載，這個神話是說，本來羿從西王母那裏得到了不死之藥，可是被妻子嫦娥偷吃了，羿祇好死去，而嫦娥卻得以不死。

嫦娥吃了不死之藥爲什麼會變成蟾蜍，這個問題我們將在下面講述。此處要指出的是：這個神話故事從一個特定的角度證明了我們前面所論述的問題——原始人認爲：人原本是不應該"自然"死亡的。羿若是防範嚴密，使不死之藥不被女人偷走，不就可以獲得長生的權力嗎？

總之，原始人總是從外部去尋找人死亡的非自然的或超自然的原因。這正如佈留爾所說：

對原始人的思維來說，要想象"自然死亡"實際上是不可能的。須知這是一個和其他觀念毫無共同之處的獨特的觀念[①]。

佈留爾的分析是正確的。

原始人雖在觀念上希望人是不會死的，但是活人與尸體的區

---

① 列維－佈留爾《原始思維》中譯本 269 頁，商務印書館 1981 年。

别畢竟是顯而易見的。原始人衹好“尷尬”地認爲：無論如何，死者的軀體是存在的，雖然它也腐朽，但是顯然有一部分會永遠存留下去，這就是人之不死的可見證據；所以，這種看上去的“死亡”，並不意味着生命的徹底滅絶。

這樣，對尸體的處理就顯得極其重要了。在這方面，遠古的技術令今人瞠目結舌。埃及的木乃伊就是一例。中國古人雖然没有發明製造木乃伊的技術，但是在埋葬時爲了保護尸體不受損傷，也下了一番功夫。最初是裹尸，後來就發明瓮棺、木棺、石棺等容器來保護尸體，使其在埋葬時不受打擊或壓傷，而懸棺葬則把尸體的保護發展到了極致。另外，繁多的陪葬品也是供“尸體”使用的。

對於靈魂的堅定信念，也是原始死亡觀的一個重要内容。靈魂是可以脱離人的肉體而存在的東西，人“死”了之後，它便成爲“鬼”①。而且，這個“鬼”還要回到祖先之“鬼”的居住之處。

祖先之“鬼”需要晚輩之“鬼”的服侍。這在先秦典籍中可以找到證據。據《尚書·金縢》的記載，周武王病得很厲害，周公就設壇向太王、王季、文王三位先王的“鬼”禱告説：我知道三位祖先需要武王去服侍，所以纔讓他病得這樣厲害，我比武王多才多藝，服侍鬼神會服侍得更好，所以讓我代替武王去死吧。這是西周初年一個十分有名的歷史故事，它生動地説明了當時的人們對於“死亡”的看法。

---

① 章太炎《小學答問》以爲：“古言鬼者，其初非死人神靈之稱。鬼宜即夔。”參閲沈兼士《“鬼”字原始意義之試探》，見王元化主编《釋中國》第4卷第2547－1564頁，上海文藝出版社1998年。

既然人死後生命並沒有徹底滅絶，那麼如何接受後人的孝敬呢？古人想出的辦法就是以“尸”來替代“鬼魂”。所謂“尸”，就是祭祀時代替死者受祭、象徵死者鬼魂的人（後世改用神主或畫像），以臣下或死者的晚輩充任。對於祭“尸”的場面，《詩經》中多有描寫，如《詩經·小雅·楚茨》寫道：

神具醉止，皇尸載起。
鐘鼓送尸，神保聿歸。

這種有吃有喝、鼓樂齊鳴的場面好不熱鬧，並没有多少悲凉的氣氛。這並不奇怪，遠古祖先們還没有生命獨立存在的意識，因此，他們也不把死視爲生命的終結，而衹不過以爲“死”者以“尸”的方式繼續存在，同時，“死者”還要保護他的後人哩！作爲一種“儀式”，“死”是與“生”相關的一種過程；由此，遠古祖先感受不到死亡的恐懼。

但是，隨着人類自我意識的日益覺醒，先民的心頭開始逐漸出現了死亡的陰影。在原始神話的歷史化過程中，“神”也開始死亡了。在神話與古史傳説相雜糅的帝系譜表中，誰都無法超越生死局限。與凡人不同的是，“神”會以其他方式繼續存在。比如，夸父死後化爲桃林，鯀死後化爲黄熊，炎帝之女死後化爲精衛。這種通過轉换形式而繼續存在的故事雖然美妙動人，但原始神靈那種超越生死的神力已經明顯退化了。

在人類跨進文明的門檻之後，這種退化越來越明顯了。相傳，殷王曾向彭祖請教長生不死之法，“龜”作爲長命的象徵，在殷商銘文中屢屢出現，在《詩經》的祭祀詩中，“萬壽無疆”

之語更是屢見不鮮。由於人類意識的不斷發展，先祖們逐步感受到自我生命的存在，基於對外在異己力量的恐懼，對於失去生命的恐懼便開始產生了：

晉侯夢大厲，被髮及地搏膺而踴曰："殺余孫，不義。余得請於上帝矣。"[①]（《左傳·成公十年》）

"余恐死，故不敢占。"（《左傳·成公十七年》）

對於死亡的恐懼，與熱愛生命是一個問題的兩個方面。生就意味着死，這是人類從蒙昧無知進入意識覺醒時所首先覺察到的問題，它構成了人之自覺的最基本的層次，任何一種表現人的理性的文化，都不能不首先接觸這一問題。

恐懼死亡，這是一次偉大的歷史進步。因爲，"恐懼"是一種全新的角度。多麽可怕，原來個體生命竟然是可以徹底滅絕的！

人類終於"承認"了自己的死亡。

第二節　時與命的限定

死亡無疑是一切生命的最終歸宿。

基於生存本能，一切生物無不竭力避免這一無法改變的命運，但對於高等智能的人而言，死亡這一現象所帶來的並不僅僅

---

① 大厲，趙氏祖先之幻影；殺余孫指晉侯殺趙同、趙括事。參閱《史記·晉世家》。

是某一個體生命的結束，更爲重要的是它意味着一個文化體的消失。正因爲如此，聖人先哲們纔對這個問題給予了高度的重視。

先秦理性中的死亡話題，無疑是一個揪心而又迷人的話題。向無限的跨越是一個人類目的論的問題。當死亡的大山橫亘在面前時，人們陡然發現並不存在通向永生之路，就衹好不情願地面對死神的冷笑了。意識到生命的短暫以及死亡的必然，某些人便消除了對生命的種種幻想，把注意力集中在世俗生活上面。《詩經·唐風·蟋蟀》的作者低吟道：

蟋蟀在堂，歲聿其莫。今我不樂，日月其除。無已大康，職思其居。好樂無荒，良士瞿瞿。

蟋蟀在堂，歲聿其逝。今我不樂，日月其邁。無已大康，職思其外。好樂無荒，良士蹶蹶。

蟋蟀在堂，役車其休。今我不樂，日月其慆。無已大康，職思其憂。好樂無荒，良士休休。

《毛序》稱："《蟋蟀》，刺晉僖公也。儉不中禮，故作是詩以閔之，欲其及時以禮自虞樂也。"其實，這是一首宣揚及時行樂的詩歌，它比較大膽地表現了人類個體在死亡面前的生命意識①。而這種及時行樂的意識，正是熱愛生命的生動表現，這正如費爾巴哈所說："什麼地方你聽不見人悲歌人世的無常和苦惱，什麼地方你也就聽不見歌頌不死的和幸福的天神。"②

---

① 關於《詩經·唐風·蟋蟀》之詩旨，歷來爭論不止，可參閱張樹波《國風集說》下册第956－959頁，河北人民出版社1993年。

② 《費爾巴哈哲學著作選集》下卷第170頁，商務印書館1984年。

雖然這樣的作品在《詩經》中還可以找出一些，但並不是所有的人都沉溺於及時行樂，哲學家們以極大的勇氣開始心平氣和地與死神對話。這種勇氣是理性價值的最高體現。

孔老夫子似乎第一個明確地感受到了在漫長的時間長河裏，個人生命存在的短促，面對滚滚而去的江水，他嘆息道：

逝者如斯夫，不舍晝夜。(《論語·子罕》)

對於孔子的這種感嘆，後代儒學大師們作了不同的闡發。《孟子·離婁下》中記載了孟子與其弟子徐辟的一段對話：

徐子曰："仲尼亟稱於贊水，曰：'水哉，水哉！'何取於水也?"

孟子曰："源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。苟為無本，七、八月間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子耻之。"

《荀子·宥坐》的記載則是另一番情形：

孔子觀於東流之水。

子貢問於孔子曰："君子之所以見大水必觀焉者，是何?"

孔子曰："夫水，大徧與諸生而無為也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似義。其洸洸乎不淈盡，似道。若有决行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖約微達，似察。以出以入以就鮮絜，似善化。其

萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。”

哲學玄遠的闡釋，顯然不是孔子的原意。問題十分簡單，“逝者如斯夫”的背後，洋溢着對生命存在的留戀之情，同時也隱含着一種對死亡的恐懼。

這類情感在《論語》中時有所見：

哀公問：“弟子孰為好學？”孔子對曰：“有顏回者好學。不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。”（《論語·雍也》）

孔子的看法十分明確：“短命”就是一種“不幸”。正是基於這種對生命的留戀，孔子對於“死”採取了回避的態度。弟子季路問“死”，孔子回答說：“未知生，焉知死！”（《論語·先進》）

從人學的發展進程來看，這種對於死亡的恐懼，正是人類自我意識的進一步發展。在先秦時期的哲人們看來，生命的長度不是神的界定，而應當是一個自然延續的生理過程。如果没有意外的變故，每一個人都應當是壽終正寢的。人類個體僅有的一次生命，不應當交給神靈，而應該交給自己來保管。因此，我們在先人對死亡的恐懼中，感受到了一種尊嚴。

早期儒家所表現出來的這種死亡恐懼，與西方基督教文化有明顯的差異。依照《聖經》的說法，人的死亡受制於神。《舊約全書·創世紀》中記載了“神”的一段話：“我們要按照我們的形象，按照我們的樣式造人。使他們管理海裏的魚，空中的鳥，地上的畜生以及地上的一切爬蟲。”《舊約全書·約伯紀》也說：“我

赤身出於母胎，也必赤身回歸。賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華；耶和華的名字是應當稱頌的。”在這樣的背景下，死亡是各種罪孽的徹底解脱，是打開天堂幸福之門的惟一鑰匙，衹有跨過死亡的門檻，纔能够與神握手言歡。中世紀的思想家托馬斯·阿奎那在《論君主政治》中説得明明白白：“人在塵世的生活結束之後還另有命運，這就是他在死後所等待的上帝的最後幸福和快樂。”①

而中國古代的哲人們並不把對死亡的恐懼轉化爲昇入天堂的企盼，而是轉化爲對生的哀憐，並由此産生出“光陰似箭”、“人生幾何”之類的感慨，孔子的“逝者如斯”之嘆，便是最爲典型的表現。

值得注意的是，基於偉大的歷史使命感，孔子雖然將“死”視爲生命存在與否的標誌，但同時認爲有比對抗“死”更爲重要的事情。他説：

篤信好學，死守善道。(《論語·顔淵》)

自古皆有死，民無信不立。(《論語·顔淵》)

民之於仁也，甚於水火；水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。(《論語·衛靈公》)

正是因爲道德比生命更重要，所以孔子極度蔑視那些不顧道義而享受生命的人，高度評價那些爲了理念而獻出生命的人。他對伯夷、叔齊的贊頌就是明證。《史記·伯夷叔齊列傳》：

---

① 《阿奎那政治著作選》第83頁，商務印書館1982年。

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰："夫命也。"遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰："父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弒君，可謂仁乎？"左右欲兵之。太公曰："此義人也。"扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，採薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰："登彼西山兮，採其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣？於嗟徂兮，命之衰矣！"遂餓死於首陽山。

孔子採用對比的手法說道："齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉。伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。"（《論語·季氏》）君子既然以"仁"爲最高的生活目標，就會面對種種磨難而毫無怨氣，即所謂"求仁而得仁，又何怨"（《論語·述而》），甚至"朝聞道，夕死可矣"（《論語·里仁》）！

在生命行進的道路上，祇有人類意識到死亡，祇有人類將死亡納入了自己反思的領域。人類可望尋求生命的意義，並對死亡作出合理化的解釋。在這個過程中，人類創造了比自己生命更高貴的東西。儘管人類還是不免一死！

第三節　肉體的終結與功德的延續

古希臘哲學家亞裏士多德在其重要著作《倫理學》中指出：

“長的生命不一定比短的生命好，除非其他事情是相等的”；因此，“我們應該努力使我們自己不朽”①。

這是一種積極的態度，是一種典型的哲人風範。

從積極的角度來解決戰勝死亡的問題，較爲可行的辦法就是建立功業。這樣，人類個體就通過“不朽”的方式而克服肉體生命的時限。對個體功業的肯定，不僅僅是人類的歷史主動性的生動表現，也是生命價值的具體表現。這種思潮的出現，衹有在人類的個體意義及其生命價值得到充分肯定的基礎上纔成爲可能。

春秋時代的“三不朽”之說，正是這種積極態度的生動表現。

春秋時代的社會條件，爲個人的功業思想張揚提供了良好的環境。《左傳·襄公二十四年》有這樣一段文字：

穆叔如晉，范宣子逆之問焉。曰：“古人有言曰：死而不朽。何謂也?”穆叔未對。宣子曰：“昔匄之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏。其是之謂乎?”穆叔曰：“以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有大夫臧文仲，既沒，其言立。其是之謂乎? 豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言。久而不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。”

這裏的“三不朽”之說，是春秋之時對人生功業的最高概括，是

① 引自段德智《死亡哲學》第79－80頁，湖北人民出版社1991年。

面對人生局限的最積極的態度。“三不朽”之説，在中國“人學”歷史發展中佔有及其重要的地位，影響極其深遠。

所謂“立德”，就是“創制垂法，博施濟衆”（孔穎達《左傳正義》），具體而言，神農、黄帝、唐堯、虞舜，乃至周公，都是“立德”的代表。所謂“德”，不僅僅是個人道德的最高境界，它還是立國之根本（《左傳·僖公二十四年》：“德，國家之基也。”），也是普濟衆生的政治方式（《禮記·文王世子》：“德成而教尊。”），當然也是教化萬民的行爲規範（《禮記·師氏》：“以三德教國子。”三德，即至德、敏德、孝德）。“立德”是一種永無止境的追求，它更多地表現爲道德或内心的自我完善，它是人類在肯定自己的感性生命之後對感性生命的超越，表現出人類在意識到肉體生命局限之後的一種自尊和高貴。

所謂“立功”，主要是一種大濟蒼生、有補於時的外在行爲。通檢《尚書》、《左傳》等早期文獻，我們會注意到，“立德”似乎是“聖人”們的權力，而“立功”則是仁人志士們的事情；“立德”是理想主義的，而“立功”則是現實主義的。但是，隨着社會的不斷發展，原來以信念與道德爲基礎的“立德”，逐漸歸入以現世功利目的爲基礎的“立功”，“豐功偉績”便成爲人生努力的主要目標。

所謂“立言”，有兩層意思，一是指闡述各種道理，一是製作各種文章，但其實質主要表現爲對社會、對人類命運的一種關注，而並不僅僅是一種個人的自我滿足。雖然人死了，但“言”留傳下去，有益於後人。因此，對“立言”追求，既是一種獨立人格的發展，也是對個體生命的一種超越。

總之，在認同社會群體利益的基礎之上，“三不朽”高度弘

揚了生命的個體價值，較爲系統地提出了超越死亡的方式。

在廣泛汲取了前代思想家的種種論述的基礎上，儒家十分注意個體死亡的意義與價值，推崇死而不朽，而達到這一目的的手段是立德、立功或立言。所以，君子最害怕離開人世時默默無聞。孔子明確地說：

君子疾沒世而名不稱焉。（《論語·衛靈公》）

對於那些建立功業的人，孔子大加贊賞；而對於那些默默無聞者，則嗤之以鼻。《論語·憲問》中記載孔子與學生有關管仲的兩段對答：

子路曰："桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。"曰："未仁乎?"子曰："桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。"

子貢曰："管仲非仁者與? 桓公殺公子糾，不能死，又相之。"子曰："管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜，微（無）管仲，吾將被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。"

顯然，在與死亡的對抗中，孔子緊緊抓住的是現世。他在時間中掙扎，爭分奪秒地爲復禮而克己；他在空間中奮鬪，爲實現理想而遊說各國君主。凄凄惶惶，他以殉道者的身份進入了歷史。

孟子與孔子一脈相承，認爲君子終身之憂是不能死而不朽。孟子感慨地說：

君子有終身之憂，無一朝之患也，乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也，舜為法於天下，可傳於世，我由未免為鄉人也！是則可憂也。(《孟子·離婁下》)

那麼，如何纔能消除這一憂患，達到死而不朽呢？孟子在《梁惠王下》指出，君子有垂創之舉，即爲不朽，“君子創業垂統，爲可繼也”。

可見，儒家認識到了死亡的命定性以後，並不讓人任其自然，無所作爲，而是更强調與死亡對抗，生時要奮發有爲，功成名就，這樣就從根本意義上超越了死亡。正是認識到了生命的一次性，老化死亡的不可避免性，因此，在蒼白悲凄的死亡之神即將敲門時，孔老夫子仍要“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至”(《論語·述而》)。之所以如此，正是爲了拉開與死神的距離，創建更多的功業，完成上天賦予人的使命，從而名垂青史。儒家這一思想對中國社會的影響是十分巨大的，這是無數知識分子孜孜不倦的内在驅動力。

同時，儒家主張殺身成仁，舍生取義，以身殉道。如前所述，儒家認爲天之根本德性含於人之心性之中，人之所以異於禽獸，其原因就在於人之心性與天相通，所以，孟子説：“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。”(《孟子·盡心上》)天有上下、陰陽之分，人有君臣、夫婦之别，這就是天經地義，人生在世的所作所爲衹有附和這些經義，纔能上不愧於天，下不愧於先祖。

正是因爲如此，儒家强調死亡作爲人生的最後一次行動，也

必須落實在天所規定的仁、義、禮、智、信上，故孔子認爲人不應該一味地貪生怕死，而應該以一種堅韌不拔的力量追求“仁”道，曾子說：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”（《論語·泰伯》）爲了獲得這種“仁”，君子可以舍生忘死，這正如孔子所說：“志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁。”（《論語·衛靈公》）孟子也明確表示：“魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可兼得，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可兼得，舍生而取義也。”（《孟子·告子上》）儒家的這種思想，造就了中華民族高尚的精神情操，形成了寧可站着死，决不跪着生的生死觀，所謂“寧爲玉碎，不爲瓦全”，正是這種精神的反映。

儒家的這種思想，在《楚辭》中得到了形象的表現。《楚辭·漁父》：

屈原既放，遊於江潭，行吟澤畔，顏色憔悴，形容枯槁。漁父見而問之，曰：“子非三閭大夫與？何故至於斯？”屈原曰：“舉世皆濁我獨清，舉世皆醉我獨醒，是以見放。”漁父曰：“聖人不凝滯於物，而能與世推移。世人皆濁，何不淈其泥而揚其波？衆人皆醉，何不餔其糟而歠其釃？何故深思高舉，自令放為？”屈原曰：“吾聞之：新沐者必彈冠，新浴者必振衣。安能以身之察察，受物之汶汶者乎？寧赴湘流，葬於江魚之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎？”

漁父莞爾而笑，鼓枻而去。歌曰：“滄浪之水清兮，可以濯吾纓；滄浪之水濁兮，可以濯吾足。”遂去，不復與言。

《方言》："凡尊老，南楚謂之父。"漁父即捕魚之老人，乃一隱者。戰國時，楚國多有此類人物，這與其獨特的文化背景有關。而屈原的思想則與這種隱士思想大相徑庭，由於具有强烈的使命感，他將死亡視爲走向不朽的最後一步。

總而言之，儒家在個體死亡與人格理想的關係問題上，十分强調死亡的倫理意義，之所以如此，是因爲在中國傳統的宗法家族中，善惡判斷壓倒一切，它决定着真假判斷，美醜判斷，而善惡判斷的標準則基於是否有利於家族的存續，是否符合宗法家族的道德習慣。

作爲對比，在基督教影響下的西方文明雖然也强調在死亡面前展示其價值和意義，但他們並不把死亡僅僅同善惡倫理關係相聯繫，而是把死亡同客觀世界昭示給人的科學認識相聯繫。爲什麼東西方文化在個體死亡方面表現出價值取向上的差異性呢？這恐怕是生活背景不同造成的。

在中國傳統社會裏，在以農耕生活造就的宗法家族中，人際關係是一切問題的根本，它佔據了人們的思想的首要位置，一個幾代同堂的大家族中包含着衆多的人際關係，不僅有夫婦之間的配偶關係，還有父母子女、兄弟姐妹之間的血緣關係，兒媳公婆、姑表妯娌之間的姻親關係，從而形成複雜的等級關係和龐大的親屬體系。要維持這樣一種大家族，首先要依靠家族成員不斷地自我反省，從心靈深處發掘出自己的惻隱之心、善惡之心、恭敬之心、是非之心，培養起爲家族存續而獻身的倫理精神，因而先秦儒家在死亡的價值取向上呈現出高揚倫理精神强調道德覺悟的突出特點。

第四節　"死而不亡者爲壽"

老子對於彼岸世界（"死"）進行了另一種思考。

老子語重心長地談到"生"與"死"的問題：

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。而民之生，生而動，動皆之死地，亦十有三。夫何故也？以其生生之厚也。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，甲兵無所容其刃。夫何故也？以其無死地焉。（《老子·五十章》）

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：堅强者死之徒，柔弱者生之徒。（《老子·七十六章》）

在這裏，老子將"生"與"死"視爲一個過程的不同階段，而不是視爲極端對立的兩個側面。這種感覺，恐怕與原始祖先的感覺有某種相似之處，但是，其本質是不同的。老子没有將神視爲生死之間的樞紐，而是將自然的流動置於生死之間。這樣，基於對自然之道的尊重，老子並不厭生而樂死。衆生芸芸，走向生長的十分有三，走向死亡的十分有三，由於人爲活動而致於死亡之地者亦十分有三，而衹有處於"無死地"狀態者纔是善於攝生者。在這裏，已經孕育了後來養生思想的萌芽。

但是，事實告訴老子，生理意義上的長生是不可能的，那麽，如何克服死亡呢？老子提出了一個十分著名的命題：

不失其所者久，死而不亡者壽。(《老子·三十三章》)

這裏的“不亡”是什麼意思？幾千年來，衆説紛紜。

最古的《河上公注》中，“亡”作“妄”，依照其解釋，這句話的意思是説，一個人目不妄視，耳不妄聞，口不妄言，就可以不受世人之怨，因而就可以長生了。

王弼的注解則比較理想化，認爲是説身亡而道存，是爲不亡而壽。

馬王堆出土的帛書《老子》爲我們理解這句話提供了有益的啓示。這句話，在帛書《老子》甲種本裏作“死不忘者壽也”，在乙種本裏作“死而不忘者壽也”[1]。依此，死而享受祭祀的人纔可以算是長壽了。

值得注意的是，在老子的思想體系中，“死而不忘”的關鍵在於向“道”的回歸。用老子自己的話來説，這就是“知其白，守其黑，爲天下式。常得不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷。爲天下谷，常得乃足，復歸於樸”。(《老子·二十八章》)“復歸於無極”、“復歸於樸”就是擁有了天地之根，就可以與天地長壽了。這正如《黄帝内經·上古天真論》:“黄帝曰：余聞上古有真人者，提絜天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一。故能壽敝天地，無有終時，此其道生。”

與西方的探求主題與鬬争主題相反，老子雖然也將永生不死作爲理想的目標，但卻以回歸神話爲思想資料，提出了實現理想

① 參閲許抗生《帛書老子注釋與研究》第126頁、272頁，浙江人民出版社1985年。

目標的另一種途徑：與世無爭。在老子看來，人的思想準則與行爲準則不在别處，而在宇宙自然本身；衹要效法天道自然，“復命”也就成了不求而自得之物，這也就是“玄德深遠，與物反，然後乃至大順”。(《老子·五十六章》)

在這種歸復理論中，生與死的對立消解了，死亡成爲再生的準備階段。《莊子·則陽》中有一個寓言故事對此有詳細的闡釋：

少知曰：“四方之内，六合之裏，萬物之所生，惡起?”

大公調曰：“陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成，此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。睹道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。”

道的運動具有“窮則反，終則始”的周期性，因而也可以將其視爲無始無終的流動，與之相應，人之生死也可以視爲宇宙之氣的“聚”與“散”。在這個意義上，死亡不僅與自然界的生生變化有了更加明確的溝通，而且也有了某種量的規定性。

明白了這種道理，便可以形成一種比較通達的生死觀。《晏子春秋·外篇·重而異者第七》中有一個生動的故事説明了這一點。

有一天，齊景公在泰山擺下酒筵，酒酣，景公四望其地，喟然而嘆，淚下數行曰：“寡人將去此堂堂國而死乎!”周圍的阿諛奉承者，爭獻同情，有三人竟然隨之而淚下。晏子在一旁拍着大

腿，仰天大笑曰："樂哉！今日之飲也。"景公大怒曰："寡人有哀，子獨大笑，何也?"晏子對曰："今日見怯君一，諛臣三，是以大笑。"景公問曰："何謂諛、怯也?"晏子不慌不忙地講述了一番：

> 夫古之有死也，令後世賢者得之以息，不肖者得之以伏。若使古之王者如勿有死，自昔先君太公至今尚在，而君安得此國而哀之？夫盛之有衰，生之有死，天之分也。……曷為可悲？至老尚哀死者，怯也；左右助哀者，諛也。怯諛聚居，是故笑之。

晏子這段話的意思是說，如果古代先王皆不死，那您的祖先太公姜尚今仍在，您哪裏會成爲齊國之君？而歷史事實是，先君太公等等都死了，您想不死也是無可奈何的。再說，從生至死是自然之理，人生必有死，這是不可逆轉之理，有什麼值得悲痛的呢?晏子明白了生死必然之理，所以表現得比較達觀。他不僅不爲死而悲傷，同時還爲死而感到慶幸呢？如果世人都不死，這個世界將擁擠不堪，人們如何享受種種感官之樂？

第五節　靈與肉的分離與獨立

莊子刻意於遊戲人間，追求歸復自然，對於"死"的必然性有着濃厚的興趣。爲了勘破"生"，他對於"死"進行了深入的分析。

在基本傾向方面，莊子對生命的肉體形式持不以爲然的態度。

人生就是痛苦。“人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死。何苦也！其爲形也亦遠矣！”況且，人生來就進退兩難：“烈士爲天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善耶？誠不善也？若以爲善，不足活身；以爲不善，足以活人。”（《莊子·至善》）既然如此，對肉體生命就不必太認真了，對生死就不必太動情感了。“且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。”（《莊子·大宗師》）再説，安知死就一定不如生？

《莊子·至樂》中有一個莊子見髑髏的寓言故事。

莊子到楚國去，看見一個髑髏空枯成形，他就用馬鞭子敲敲，問道：“先生是因爲貪生背理而死的嗎？還是因爲國家敗亡，遭到斧鉞的砍殺而死於戰亂的嗎？你是做了不善的行爲，玷污了父母，羞於見老婆孩子而自殺的嗎？你是因爲凍餓的灾患而死的嗎？你是年壽盡了而自然死亡的嗎？”説完了，莊子就把髑髏當作枕頭睡下了。半夜裏，莊子夢見髑髏向他説：“你的談話好像是辯士。聽你説的，都是生人的累患，死了就没有這些憂慮了。你想聽聽死人的情况嗎？”莊子説：“好。”接下去就是一段震撼人心的文字：

> 髑髏曰：“死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，縱然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”莊子不信，曰：“吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？”髑髏深矉蹙頞曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”

這真是神來之筆。死後的情形是無法知曉的，因此，生不如死是

無法證明的，同時也是無法反駁的。

如果說莊子以上所言是對社會的一種抨擊，那麼，莊子還有一番對於生命問題較爲抽象的哲學思考。莊子把人的生命和它存在的方式之一的時間對立起來，視爲一對仇敵。時間的風暴無情地摇曳着生命之樹，人“一受其形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不矣悲乎?”（《莊子·齊物論》）莊子從這種脱離社會、脱離人類活動的角度感受到光陰流逝，進而意識到人類活動與時間之間所存在的矛盾，即有限與無限的矛盾。

基於這種矛盾去觀察人生，那就是另一番滋味了：“天與地無窮，人死者有時；操有時之具，而託於無窮之間，忽然無異於騏驥之馳過隙也。”（《莊子·盗跖》）無論人們是多麼的不情願，肉體凡胎們都被牢牢地捆在時間的車輪上，毫不停息地馳向死亡之鄉，這是一種何等的無奈呵！

爲了擺脱生與死的煩惱，莊子繼承了老子的衣鉢，特別强調地指出生死是一種自然的過程，而這個過程是不以人的主觀意志爲轉移的。“生死，命也，其有夜旦之常，天也。人之所不得與，皆物之情也。”（《莊子·大宗師》）又説：“聖人之生也天行，其死也物化。”（《莊子·刻意》）

《莊子·至樂》中有一個著名的“鼓盆而歌”的故事：

莊子妻死，惠施弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠施曰：“與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎?”

莊子曰：“不然。是其始死也，我獨何能無慨然。察其始而本無生；非徒無生也而本無形；非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴

之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為己不通乎命，故止也。"

顯然，莊子認爲擺脱死亡恐懼的關鍵在於領悟到生命的形成及其構成本質，意識到"生"與"死"是一種變觽互通的過程，"死"的本質既然是一種自然而然的的事情，因此，生命的長短是無關緊要的，關鍵在於真正徹悟生死之理。爲此，莊子在《知北遊》中說：

人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天袠，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非將至之所務也，此衆人之所同論也。彼至則不論，論則不至。明見無值，辯不若默，"道"不可聞，聞不若塞。此之謂"大得"。

所謂"大得"，就是對生死本質的體認。從"道"的觀點來看，"死"是某種天然束縛的解脱，是某種還原的過程。世上萬物，均從"無形"到"有形"，又從"有形"到"無形"。莊子認爲雖然許多人知道有生必有死的道理，可是卻没有擺脱樂生惡死的俗念；而真正的"達道"者，是從不將其放在心上的。

從價值哲學的角度來看，莊子主張人們衹應該接受自然所存在，而不必去分辨這種狀態；衹能有對事實的反映，而不能作出任何價值判斷。存在於現實世界裏的人，如果摒棄任何價值判

斷，就可以坦然地接受一切；相反，如果心存絲毫的價值判斷，就會有種種規避或渴求的思考與行爲，而這恰恰是精神上的自我折磨，這是人類痛苦的最深刻根源。

何況，實際上人們也無法對“生”、“死”作出價值判斷。《莊子·齊物論》中問道：“予惡乎知說（悦）生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱（溺）喪而不知歸者邪？”博學的莊子舉出一個生動的例子。春秋時的麗姬，原本是艾邑國境看守人的女兒，她剛被晉國虜去的時候，她哭哭啼啼的；等到了晉宮裏，和晉王同坐於一張方牀，食用着山珍海味，她這纔懊悔自己當初不該哭啼。接下來的問題自然是：“予惡乎知死者不悔其始之蘄生乎？”

莊子真是妙手回春。頃刻之間，死亡之果裏竟然開放出一朵艷麗的生命之花！任何人凝視一番這朵生命之花後，都可以曠達地面對死神了。

在生死問題上，最高的境界在於：破除“生”的快樂，擺脱“死”的恐懼，把生死置之度外，敞開胸懷，擁抱一切。用莊子自己的話來説，就是：“明乎坦途，故生而不悦，死而不禍。”（《莊子·秋水》）這種境界，便是“才全”。

《莊子·德充符》中有這樣一個故事：

魯哀公曰：“何謂‘才全’？”仲尼曰：“生死存亡，窮達賤貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兑；使日夜無隙而與物爲春，是接而生時於心者也。是之謂‘才全’。”

這確實是一種令人向往的境界。超脱於生死窮達的命運束縛，飢餓寒暑不傷於身，個人的心靈與天地間運行不息的大道相融爲一，應時而生，順物而化，生命過程中没有任何憂愁苦悶。由“悟死”而“達生”，由“達生”而“至樂”，生死變化、世事損益在智者的心理世界中完全消解了。這是一種大悟後的大喜，是一種體驗而非理智的欣然。

問題在於，這種超脱一切的自由心靈具有永恒的價值嗎？莊子的看法是肯定的。對此，他説出了一個生動的比喻：

指窮於為薪，火傳也，不知其盡。（《莊子·養生主》）

“指”，通“脂”，指油脂。古代没有蠟燭，人們在薪柴外面涂抹上動物油脂以照明。蠟燭的燃燒是有窮盡的，火卻傳續下去，没有窮盡的時候。人的肉體是可以消失的，但那種自由的心靈是永恒的。

理解莊子的難點在於，儘管莊子對心靈的超越極爲肯定，儘管莊子對生命的肉體形式不以爲然，但是，莊子同時也反對人爲地傷害生命。

遵循自然主義的道路，莊子領會到死亡乃是生命自然而且必然的歸宿。在這裏，分辨判斷式的小聰明被摒棄了，世俗的邏輯與思考模式被摒棄了，站在“道”的角度關照生死，人們既不必悦生，也無須惡死。但是，莊子並不引導世人輕生就死，而是點撥人們超越對生死的執著，從而生活得更輕松。這就自然引申出人類“盡年”的重要意義。也就是説，人們不應該無端地縮短自然所賦予的生命長度，消解生存的悲苦於無形。

這樣，莊子必然涉及了保護生命、維持人生快樂的方式方法。

第六節　無所牽挂的“衛生之經”

莊子非常重視“終其天年而不中道夭”（《莊子·大宗師》），積極尋求能够使人長壽的途徑。莊子對於這一問題的熱情程度在某種意義上誘發了後世道教追求長生不死、肉體成仙的理論學説與操作法則。從理論上説，這是後世道教對先秦道家的創造性“誤讀”。莊子追求的是自然而然的“長生”，但從不奢望“永生”。莊子看重的是精神超越，而不是從肉體上擺脱死亡。

人們不應該爲“死”而悲，也不能爲“活”而哀。尊重自然，不僅是尊重自然賦予個體的死亡，還要尊重自然賦予個體的生命時限。爲此，在《莊子·庚桑楚》中，作者假託老子之口，提出了“衛生之經”的問題。

什麽是“衛生之經”呢？對於那些自以爲是的人，莊子首先提出了一連串的問題：你能够保住自己的身軀嗎？你能够不失去自己的本性嗎？你能够不用占卜就預知吉凶禍福嗎？你能够安分守己嗎？你能够既往不咎嗎？你能够不求於人而反身求之於自己嗎？你能够無所牽挂嗎？你能够茫然無知嗎？你能够永保赤子之心嗎？

對於那些汲汲於功名利禄的人來説，這些是顯然不可能的。心機使他們失去了純然的狀態。莊子意味深長地分析嬰兒的情形：嬰兒整天啼哭，可是嗓子卻不嘶啞，這是由於其元氣異常淳和；嬰兒整天握着拳頭，可是手裹並没有捉住東西，因此也就不

會失去什麼東西，這是由於他德行專一；嬰兒整天瞪着眼睛，可是眼珠並不旋轉，這是由於他對外物無所偏愛。生活的關鍵就在於回復嬰兒的天真，行不知所之，居不知所爲，順應萬物，隨波逐流，這就是“衛生之經”。

所謂“衛生之經”，並不是刻意追求不死，而是堅持純一之道，順應自然而沉浮，悟透吉凶禍福，注重自己的心靈生命，無所牽挂，養生盡年。

對於人來說，生命的可貴不在於它的短暫，也不在於它的惟一性，而在於它是“道”的一種演化形式。因此，個體應該在生命的路途中努力體驗“道”並完成對“道”的回歸。莊子在《駢拇》篇中指出了一種令人感到痛心的事實：“自三代以下者，天下莫不以物易其性。小人以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉，一也。”

在莊子看來，名、利、家、國、天下，均爲外物，累於外就會傷於性，人們要想“勝物而不傷”，就要遺棄世間的所愛所求。不動心於物，物焉能傷之！

生於亂世，個體是無可奈何的，但具體的生存方式卻是可以選擇的。而最好的選擇就是以“不用”爲“大用”。

《莊子·人間世》中講述了這樣一個故事：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：“自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何

邪?"曰:"已矣,勿言之矣,散木也。以為舟則沉,以為棺槨則速腐,以為器則速毀,以為門户則液構,以為柱則蠹。是不材之木也,無所可用,故能若是之壽。"

櫟樹之所以得其天年,就在於它的"無用",而"無用"正是其"大用"之所在。個體若能採取這樣的生存態度,就會超然物外而不爲物所累,雖在俗人眼中不免有些愚笨可笑,但卻可以享受天年。

似乎覺得以樹木爲喻還不够味,莊子在《人間世》中還隨後杜撰了一位名叫"支離疏"的畸形人。在莊子筆下,"支離疏"(其名寓形體殘缺不全之意)臉部隱藏在肚臍下,肩膀高過頭頂,頸後的髮髻朝天,五臟的血管向上,兩條大腿和胸旁的肋骨相並。他替人家縫洗衣服,便可以養活自己了;若是替人家簸米篩糠,就可以養活十口之家了。官府徵兵的時候,支離疏摇摇擺擺地走來走去,毫不在意;官府徵夫的時候,他因殘廢而得以免除徭役;官府放賑救濟貧困時,他總是可以領到三鍾米和十捆柴。這就是"無用"的好處。以"無用"爲"用",這雖是一種精緻的理論,但在現實社會裏的操作卻是十分困難的。即使是莊子的學生,也發覺了這一點:

莊子行於山中,見大木,枝葉盛茂,伐木者止其旁而不取也。問其故,曰:"無所可用。"莊子曰:"此木以不材得終其天年夫!"夫子出於山,舍於故人之家。故人喜,命竪子殺雁而烹之。竪子請曰:"其一能鳴,其一不能鳴,請奚殺?"主人曰:"殺不能鳴者。"明日,弟子問於莊子曰:"昨日山中之木,以不

材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？”莊子笑曰：“周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪？此神農、黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎？”（《莊子·山木》）

這似乎表達出來一種無奈。“材”不行，“不材”也不行；處於兩者之間依然不行。看來，人是無論如何也不能從現實的泥坑中掙扎出來了。不論在精神生活方面還是在物質生活方面，人都不可能存在於“無何有之鄉”、“無人之野”的想象世界裏，莊子祇能採取一種虛而待物，與世沉浮的態度：

知不可奈何而安之若命。（《莊子·德充符》）

唯至人乃能遊於世而僻，順人而不失己。（《莊子·外物》）

這種“虛而待物，與世沉浮”的態度，引起了不少人的異議，驚嘆莊子怎麼也竟然有了苟且偷生的念頭。其實，這是對莊子的理解缺乏層次感的一種結果。從表面的功利主義角度看，和順於人、虛己遊世是免害保身的手段，是一種被動的、壓抑下的順從，但從深層的哲學角度來看，這種“虛而待物，與世沉浮”態度本身就是得“道”的明證，它實質上是在物我合一基礎上的主動認同，是消除了主觀對立之後的雍容大度。它不是弱者對強者

的屈服，而是智者對悍者的寬容。

莊子的“衛生之經”，就是超然與順世的巧妙統一。

第七節　成仙的企盼

就文化創造的深層動力而言，成仙是生命意識覺醒的產物。當人類完成了關於存在的自我意識、關於本性的自我意識之後，便開始了關於死亡的自我意識。這種悲劇性的自我意識驅使人類由於自身生命短促和塵世束縛而導致對永生的追求。由於特定的社會歷史環境與民族文化心理的制約，華夏大地上的先民們没有把目光對準宗教意義上的彼岸，而是投向脚下的現實世界，求仙的思想便由此產生了。

依照《説文解字》的説法，“神”是“天神引出萬物者也，從示，申聲”；仙是“人在山上貌，從人、山”。《釋名·釋長幼》説：“老而不死曰仙。仙，遷也，遷入山也，故其製字人旁作山也。”這樣看來，“神”與“仙”本屬兩個不同的世界（當然，後來兩者合流了），“神”出於天生，“仙”則是凡人修煉而成。

《左傳·昭公二十年》記載：齊侯至自田，晏子侍其側，飲酒爲樂；齊侯説：“古而無死，其樂若何？”晏子對曰：“古而無死，則古之樂也，君何得焉！”

這個故事説明，當時人們所説的“無死”與“樂”是指現世的，已經與神仙思想比較接近；其次，這種“無死”與“樂”尚無修煉成仙的意味，而是承繼遠古神話而來的。時至戰國中期，隨着對人生悲劇命運的進一步覺醒，由原始巫醫術變而來的方士集團逐步崛起，成仙思想便開始在社會上蔓延了。當時的山東半

島，沿渤海灣的齊燕諸國，南方的楚國，都彌漫着濃鬱的“仙氣”。

從文化源頭上考察，成仙思想與遠古宗教民俗有着密切的聯繫。

首先是火葬習俗。

古代西方羌族普徧崇尚火葬習俗，以爲火化時靈魂昇天可得永生。《墨子·節葬》記載：“秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，熏上，謂之登遐。”《吕氏春秋·義賞》也記載説：“氐羌之民，其虜也，不憂其繫累，而憂其死不焚也。”聞一多在《神仙考》一文中指出，這一火葬習俗即是後來神仙思想的主要來源[①]。《楚辭·遠遊》有“載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征”之語，“登霞”即“登遐”，即原始火葬之“仙”化。

在火葬的習俗的“發酵”下，《列仙傳》中出現了人們稱之爲“仙話”的故事：

赤松子者，神農時雨師，服玉水以教神農，能入火自燒。至昆侖山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去，今之雨師本是焉。

寧封子者，黄帝時人也，世傳為黄帝陶正。有異人過之，為其掌火，能出五色煙。久則以教封子，封子積火自燒，而隨煙氣上下，視其灰燼，猶有其骨。時人共葬寧北山中，故謂之寧封子焉。

① 《聞一多全集》第1册第159－163頁，三聯書店1982年。

《列仙傳》雖成書較晚（舊題爲西漢劉向纂），但其故事的產生則是較早的。而赤松子的故事，甚至沉澱了遠古焚巫求雨的宗教內容①。

其次是飛行動物。

古人企望成仙昇天自由飛行，顯然也受到飛行動物的啓發。古籍中有許多關於“羽民國”的記載：

羽民國在其東南。其為人長頭，身生羽，一曰在比翼鳥東南，其為人長頰。(《山海經·海外南經》)

有羽民之國，其民皆生毛羽。(《山海經·大荒南經》)

仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。(《楚辭·遠遊》)

“羽民國”不僅靠翅膀克服了空間的局限，而且還常常與不死聯繫在一起，這樣便又克服了時間上的局限。在不死願望的推動下，原本遥遠的“羽民”離人們越來越近了，最後，終於出現在人們的身旁。《列仙傳》記載：

蕭史者，秦穆公時人也，喜吹簫，能致白鶴孔雀於庭。穆公時有女名弄玉，好之，公遂以女妻焉。日教弄玉作鳳鳴。居數年，吹似鳳凰，鳳凰來止其屋。公為作鳳臺，夫婦止其上不下。數年，一旦，皆隨鳳凰飛去。故秦人為作鳳女祠於雍宮中，時有簫聲而已。

---

① 參閱王青《赤松子神話與殷周焚巫祈雨儀式》，《民間文學論壇》1993 年 1 期。

從最初的有關"羽民國"的原始幻想，到"羽化而登仙"的模式以及相關的種種傳說，説明古人對不死的設想越來越精緻了。

最後是藥物作用。

在長期的與自然和自身疾病抗爭的過程中，古人積累了豐富的醫藥學知識，當他們依據這些知識以某種天然藥物爲自己治病並得到一定療效時，便自然地將這些天然藥物的藥用效果加以神化，這樣就出現了許多不死之"藥"。《韓非子·説林》、《戰國策·楚策》都有方士"獻不死之藥於荆王（楚王）"的記載。

在較早的典籍中，除了前面提到的爲嫦娥所偷吃的不死之藥外，還有一些記載，如：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡，……皆操不死之藥以距（拒）之。(《山海經·海内西經》。郭璞注："為距卻死氣，求更生。")

有不死之國，阿姓，甘木是食。(《山海經·大荒南經》。郭璞注："甘木即不死樹，食之不老。")

有員丘山，上有不死樹，食之乃壽；亦有赤泉，飲之不老。(郭璞《山海經·海外南經》"不死民"注)

關於不死藥的傳説，其産生固然與其治病效用有關，也與人們服用後産生的身輕體健的感覺（甚至迷幻狀態）有關。作爲古代巫

術之書的《山海經》，其中記載了大量藥物，這不是偶然的[①]。在遠古，巫與醫是二而爲一的。而約成書於戰國時期的《神農本草經》，對於某些藥物的致幻功能有十分明確的交代：

麻賁，……多食令人見鬼，狂走。久服通神明。

莨菪子，……使人健行見鬼，多食令人狂走。

雲實，……華（花）主見鬼精物，多食令人狂走。

這種對於迷幻藥物的崇信，在宗教文化中佔有重要地位。人類學的研究表明，“昏迷狀態”是巫術行爲的基點，巫師們衹有進入“昏迷狀態”，纔可以擺脱自己的軀體而與神交往。而進入“昏迷狀態”的手段便是服用某種特定的藥物。

明白了這些，我們就可以對嫦娥吃不死之藥後變爲蟾蜍這一神話進行“破譯”。

根據神話學中的“返祖規律”，嫦娥吃不死之藥後變爲蟾蜍，意味着不死之藥本身便是蟾蜍。下面，我們爲這種石破天驚的解釋提出根據。

從一些古代文獻中所保留的古老觀念來看，古人認爲蟾蜍是不死之藥。《玄中記》説：“蟾蜍頭生角，乃而食之壽千歲。”《增補事類統編》卷九二引《道書》説：“蟾蜍萬歲，背生靈芝。”《抱朴子·仙藥》説：“肉芝者，謂萬歲蟾蜍……陰干末服，令人壽四萬歲。”《本草綱目》卷四二“蟾蜍”條引古書説：“用大蟾

① 參閲趙璞珊《〈山海經〉記載的藥物、疾病和巫醫》，收《山海經新探》，四川省社會科學院出版社 1986 年。

一枚，……以炭火自早炙至午，去火，放水一盞於前，當吐物如皂莢子大，有金光。人吞之，可越江湖。”

蟾蜍的這種特殊的藥用功能，得到了現代中醫學的證實。據現代中醫學的研究，蟾蜍漿液中確實有使人中樞神經系統發生紊亂的物質，從而引起狂躁、幻覺、精神異常[①]。這樣，我們對於下面的考古發現就不會感到驚奇了：南美印地安人在宗教儀式上剥下大量的蟾蜍皮，燒灰吸食以期致幻。

人食用特定的藥物後進入迷幻狀態而飄飄欲飛，這就是嫦娥吃不死之藥（蟾蜍）後飛到月亮上這一神話的生理及心理基礎；而月亮因其盈虧變化被視爲不死的象徵，“月有生死”之語多見於先秦典籍，仙話中的最高境界是月宫也可以得到解釋了。至於爲什麼男人（羿）得到的不死之藥被女人（嫦娥）偷吃，是可以得到説明的，因爲成熟女性的生理特徵（月經）正好與月亮的周期變化相一致。

話題似乎説遠了，還是讓我們返回正題吧。仙話雖然源於古神話以及原始宗教，但兩者的區别是比較明顯的。仙話產生於人類理性已經基本定型之後，因而，它是人類擺脱原始的神性以後，又在新的基礎上將自己重新神化，這樣便出現了能如同“神”一樣擺脱時空束縛的“仙”。“仙”可以長生不死，又可以盡情享受世俗之樂，對死亡的恐懼在幻想中消解了。

可以説，對成仙的追求是人類理性覺醒的另一種表現形式。衹不過這種形式看上去有些“荒唐”。對於這種“荒唐”，我們應

---

① 參閲江蘇新醫學院編《中藥大詞典》有關辭條，上海科學技術出版社 1986 年。

該有一種寬容之心。征服死亡是人類的基本渴望之一，而渴望的方式是多種多樣的，它可能是幻想式的（原始宗教及神話），也可能是道德式的（“三不朽”），也可能是世俗式的（盡情享樂），也可能是幻想與世俗的合二爲一（仙話）。每一種方式都代表着人性的一個方面，都有其存在的道理。即使是具有現代生理學知識的人，不是在酒酣或得意忘形之時，也不免産生對於長生的企盼之情嗎？

結　語

以上，我們對春秋戰國時期的人學作了粗綫條的勾勒。

從現實的角度講，一個時代最大的苦難就在於它的動蕩；從歷史的角度講，一個時代最大的魅力就在於它的動蕩。

這也許就是爲什麼我們回首春秋戰國時總是那麼激動，這也許就是爲什麼我們一再將其納入自己的思考領域。

那確實是中國歷史上最不平静的時期，一切都在瓦解，一切都在建設。在空前的動蕩中，人類的社會結構和思想結構都發生了巨大變化，當没有思想權威的時候，思考者本身的思想就成了權威；當没有權力束縛的時候，人們發現自己竟然是那樣的善於思考。於是奇迹發生了：衆多的學術流派形成了，不同的觀點出現了，争辯相當激烈，氣氛卻相對寬鬆。諸子百家，議論紛紜，角度各異，但他們討論的中心問題卻是一致的，他們關心的是人。這樣，中國傳統人學就在這一時期完成了自己的框架建設。而且，這種構建是多元的，是充分民主的。在中國歷史上，人們找不出任何一個時期能與之相比美。

春秋戰國時期的人學，其内容十分豐富。它涉及有關人的本質本性（自然本性和社會屬性），涉及人的最高理想和徹底解放，

涉及人與社會的關係，涉及如何爲人，也涉及如何治人。先秦的人學也涉及天，但是，諸子百家建立天道觀的目的不在於探索宇宙的奥妙，而在於爲自己的人學提供宇宙論的證明，加强自己學說的力量。許多思想家之所以對天道喋喋不休，是爲了給人的社會行爲確立可供效法的最高楷模。諸子百家學説的重點及核心都在於“人”。

從今天的角度看，他們的理論有許多顯而易見的種種不足，或者是過於極端，或者是過於謙和；他們的設計有許多顯而易見的不妥之處，或者是過於浪漫，或者是過於功利。從當時來看，他們之中没有成功者；但是，從歷史來看，他們之中没有失敗者，他們的名字一再被後人提及就是證明。

中華民族在春秋戰國時期所表現出來的人學思想，是中國古典文明的偉大奠基石之一，它在不同的歷史階段呈現出不同的形式，既經歷了内部各種要素的重新組合，又經歷了與外部文化的撞擊與交融。它不僅左右着古人，也影響着今人，甚至在外民族中也産生了振蕩。由此，它具有了世界意義。

今天的人類，並没有聰明到不再需要藉助於歷史的程度。當我們及我們周圍的人們在“物質”的海洋中奮力游泳之時，似乎便失去了對“彼岸”的關注。因爲，即使古人都知道，生活與“過日子”完全是兩回事。打開歷史的窗子，讓我們與先賢們傾心長談一番，這不僅僅是爲了個人的利益，也是爲了我們共同的文化命運。

新的民族精神，必須衝出舶來文化的煙霧；黄河、長江水域的有志之士，必須努力將中國精神的活性從簡單的是非判斷中解放出來；在現實與理想如此尖鋭衝突的今天，我們必須抓住歷史

——祇有這樣我們纔能深沉一些。從上一世紀初，我們經歷了太多的否定，否定得我們幾乎一無所有了，現在，中國人是不是已經到了重新穿上民族服裝的時刻？近年來，人們抓住了越來越多的“物質”，但人們似乎從來没有如同現在這樣一貧如洗，我們是不是到了必須補充精神食物的時刻？

打開歷史的窗子，與古代哲人進行一番心平氣和的對話，我們即使不能高尚一些，起碼也會聰明一些。

主要參考書目

《十三經注疏》，中華書局影印阮刻本，1980 年。

《諸子集成》，上海書店影印本，1986 年。

《國語》，上海古籍出版社標點本，1978 年。

《史記》，中華書局標點本，1959 年。

《漢書》，中華書局標點本，1962 年。

袁珂：《山海經校注》，上海古籍出版社，1980 年。

黄懷信：《逸周書校補注釋》，西北大學出版社，1996 年。

繆文遠：《戰國策新校注》，巴蜀書社，1998 年。

洪興祖：《楚辭補注》，中華書局標點本，1983 年。

夏傳才：《十三經概論》，天津人民出版社，1998 年。

黄玉順：《易經古歌考釋》，巴蜀書社，1995 年。

葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，湖北人民出版社，1994 年。

錢玄：《三禮通論》，南京師範大學出版社，1996 年。

張松如：《老子校讀》，吉林人民出版社，1981 年。

陳鼓應：《老子注釋及評介》，中華書局，1984 年。

蕭兵、葉舒憲：《老子的文化解讀》，湖北人民出版社，1994 年。

陳鼓應:《莊子今注今釋》,中華書局,1983年。

陳鼓應:《老莊新論》,上海古籍出版社,1997年。

楊柳橋:《莊子釋詁》,上海古籍出版社,1991年。

吴龍輝:《原始儒家考述》,中國社會科學出版社,1996年。

楊澤波:《孟子性善論研究》,中國社會科學出版社,1995年。

崔大華:《莊學研究》,人民出版社,1992年。

劉笑敢:《莊子哲學極其演變》,中國社會科學出版社,1987年。

楊嚮奎:《宗周社會與禮樂文明》(修訂本),人民出版社,1997年。

許倬雲:《西周史》(修訂本),三聯書店,1994年。

過常寶:《楚辭與原始宗教》,東方出版社,1997年。

成復旺:《中國古代的人學與美學》,中國人民大學出版社,1997年。

張立文:《中國哲學範疇發展史(人道篇)》,中國人民大學出版社,1995年。

李慶:《中國文化中人的觀念》,學林出版社,1996年。

尚明:《中國人學史》,對外經濟貿易大學出版社,1995年。

陳明主編:《中國傳統文化中的人道主義》,華夏出版社,1996年。

嚴耀中:《中國宗教與生存哲學》,學林出版社,1996年。

蒙培元:《心靈超越與境界》,人民出版社,1998年。

馮友蘭:《中國哲學史新編》(1-2册),人民出版社,1984年。

侯外廬主編：《中國思想通史》（1卷），人民出版社，1980年。

葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（中國思想史第一卷），復旦大學出版社，1998年。

李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社，1985年。

白奚：《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家争鳴》，三聯書店，1998年。

李澤厚、劉紀剛：《中國美學史》（1卷），中國社會科學出版社，1984年。

李澤厚：《美的歷程》，中國社會科學出版社，1984年。

趙明主編：《先秦大文學史》，吉林大學出版社，1993年。

謝謙：《中國古代宗教與禮樂文化》，四川人民出版社，1996年。

黄奇逸：《歷史的荒原》，巴蜀書社，1995年。

聞一多：《聞一多全集》，三聯書店，1982年。

王元化主編：《釋中國》（1－4卷），上海文藝出版社，1998年。

劉夢溪主編：《中國現代學術經典》（梁起超卷、章太炎卷、梁漱溟卷、方東美卷、馮友蘭卷、黄侃與劉師培卷）河北教育出版社，1996年。

葉舒憲：《中國神話哲學》，中國社會科學出版社，1992年。

李山：《詩經的文化精神》，東方出版社，1997年。

過常寶：《楚辭與原始宗教》，東方出版社，1997年。

錢志熙：《唐前生命觀和文學生命主題》，東方出版社，1997年。

馮天瑜等:《中華文化史》,上海人民出版社,1994年。

郭沫若:《十批判書》(收《郭沫若全集》歷史編第二卷),人民出版社,1982年。